Polem.
176
p

…m. 176 P. Baur, F.C.,

An

Herrn Dr. Karl Hase,

Prof. der Theol. an der Univ. Jena, H. S. A. Geh. Kirchenrath,
Ritter des G. S. W. O. vom weißen Falken.

Beantwortung des Sendschreibens

die Tübinger Schule

von

Dr. F. Chr. Baur.

Tübingen,
Verlag und Druck von L. Fr. Fues.
1855.

265 = B.

BIBLIOTHECA
REGIA
MONACENSIS.

Meine neuesten literarischen Arbeiten haben mich auch zu Ihnen, Hochwürdiger Herr Doctor, in eine nähere Beziehung gebracht. Ich habe meine Epochen der kirchlichen Geschichtschreibung nicht bis in die Gegenwart herabführen können, ohne auch Ihnen die Ihnen gebührende Stelle unter den neuesten Kirchenhistorikern anzuweisen und Ihre Behandlung der Kirchengeschichte so zu characterisiren, wie ich es von meinem Standpunkt aus thun zu müssen glaubte. Als ich nicht lange nachher an eine Beurtheilung der neuesten Bearbeitungen des johanneischen Evangeliums ging, kam mir gerade noch die damals neu erschienene Ausgabe Ihres Lebens Jesu zu, und es war mir erwünscht, da es ganz zum Zwecke meiner Arbeit gehörte, die von Ihnen vertretene Ansicht mit der der beiden andern Vertheidiger der Authentie des Evangeliums zusammennehmen zu können. Sie haben nun durch die Art, wie ich mich über diese beiden Werke und den Standpunkt, welchen Sie in denselben einnehmen, ausgesprochen habe, sich veranlaßt gesehen, ein eigenes Sendschreiben an mich zu richten, das, sobald es zu mir gelangte, schon durch den Namen seines Verfassers mein Interesse in hohem Grade auf sich ziehen mußte. Sendschreiben wollen erwiedert sein; ich müßte fürchten, die hohe Achtung, die ich gegen Sie hege, zu verletzen, und die ehrende Aufmerksamkeit, die

Sie mir erwiesen haben, nicht gebührend anzuerkennen, wenn ich nicht auch von meiner Seite eine Antwort folgen ließe. Ich muß dieß aber auch in meinem eigenen Interesse thun. Sie haben sich auf den von mir angefochtenen Punkten nicht vertheidigen können, ohne die Waffen der Abwehr auch zum Angriff gegen mich zu kehren, und einem so scharfsichtigen und gewandten Streiter konnten die Stellen nicht entgehen, wo die schwache Seite des Gegners am empfindlichsten zu treffen war. Ohne Zweifel wollten Sie auch schon durch den Ihrem Sendschreiben vorangestellten Titel „die Tübinger Schule" zu verstehen geben, daß es sich hier nicht um eine bloße Meinungsverschiedenheit, sondern um einen principiellen Gegensatz der Ansichten und Standpunkte handle, um eine theologische Zeitfrage, über welche die Akten noch lange nicht geschlossen sein werden. Um so mehr sehe ich mich aufgefordert, nichts unerwiedert zu lassen, was meine eigene Stellung gefährden könnte. Glauben Sie jedoch nicht, daß ich es auf etwas Anderes abgesehen habe, als eine möglichst kurze und einfache, dem freundlichen Ton Ihres Schreibens entsprechende, sich auf die Hauptpunkte beschränkende Erwiederung. Ich habe über alle jene Fragen, welche Ihr Sendschreiben betrifft, mich schon so oft ausgesprochen, daß ich auch jetzt nichts wesentlich Neues zu sagen habe, ja sogar geradezu nur an das schon Gesagte erinnern könnte, wenn aber das Wenige, das ich zu sagen habe, auch nur dazu dient, das Eine und Andere in ein helleres Licht zu setzen, Mißverständnisse zu berichtigen, die Gesichtspunkte fester zu stellen, und der gegenseitigen Verständigung etwas näher zu kommen, so glaube ich schon dadurch meinen Zweck erreicht

und das Interesse bethätigt zu haben, das ein so anregendes und anziehendes Sendschreiben für mich haben mußte.

Unter den drei Fragen, in deren Erörterung Ihr Sendschreiben sich theilt, 1. die johanneische Frage, 2. Ebionismus und Paulinismus, 3. die Perioden der Kirchengeschichte, ist die erste die bei weitem wichtigste, sie ist es ja auch, deren Anregung der „Tübinger Schule" ganz besonders die Ungunst der öffentlichen Meinung zugezogen hat. Ich folge Ihnen zunächst zu dieser Frage.

1. Die johanneische Frage.

Wenn ich mir den Gang, welchen Sie bei der Untersuchung dieser Frage nehmen, kurz vergegenwärtige, so lassen sich die Hauptpunkte in folgende Sätze zusammenfassen:

Sie räumen dem Verfasser des vierten Evangeliums das Vorrecht eines apostolischen Augenzeugen ein, gestehen aber, daß ein großer Apostel, wie Sie durch mehrere Beispiele nachweisen, nicht auch ein großer Geschichtschreiber sein müsse. Sie erinnern an das einst von Strauß in Betreff des vierten Evangeliums gemachte Geständniß, und geben zu bedenken, daß mit dem vierten Evangelium nicht nur jener ganze Glaube, mit welchem die Kirche siegreich durch die Jahrhunderte geschritten, an Christus, als den von Ewigkeit in Purpur Geborenen, allen Zugang zum Vater Bedingenden, zusammenbrechen würde, sondern daß wir auch alle die Züge höchster Geistesherrlichkeit, die wir bisher an ihm geliebt, und alle die Verheißungen, deren wir uns getröstet haben, als vorzugsweise auf die Bürgschaft dieses Evangeliums gestellt, würden daran geben müssen. Sie können ferner nicht läugnen,

daß die Zeugnisse des kirchlichen Alterthums für den johanneischen Ursprung nicht so entscheidend seien, daß nicht die innern Gegengründe zur entgegengesetzten Entscheidung führen könnten, Sie meinen aber, man habe schon an dem Geschick des Urlukas gesehen, welche Ursache man bei dem johanneischen Evangelium habe, gegen die Beweisführung aus innern Gründen mißtrauisch zu sein. In Betreff der Logosidee geben Sie zu, daß ein Jünger den Meister, an dessen Brust er liegt, für den Weltschöpfer und Weltherrscher geachtet habe, „dieß möchte allerdings außerhalb Bedlam und seines Gleichen nicht vorkommen", wie leicht es jedoch über ein Menschenalter nachher habe sein können, daß Johannes in dem Philosophem vom göttlichen Logos den vollen Ausdruck seiner unendlichen Liebe und Huldigung erkannt habe; was aber vollends über die wirkliche unläugbare Beschaffenheit des vierten Evangeliums keinen Zweifel lasse, sei dieß, daß man durch den goldenen Panzer des Logos den Pulsschlag des menschlichsten Herzens fühle, an dem der Apostel gelegen habe. Als Stockjuden, machen Sie weiter geltend, dürfe man sich den historischen Johannes nicht denken, so erscheine er nicht in Kleinasien, so nicht in der Apokalypse, er habe gar wohl durch innere Entwicklung vom Apokalyptiker aus der Evangelist werden können: der ideale Gehalt des Evangeliums schließe die geschichtliche Treue nicht aus. Endlich geben Sie in allen das letzte Mahl Jesu betreffenden geschichtlichen Fragen der johanneischen Darstellung den entschiedenen Vorzug vor der synoptischen.

In diesen Sätzen werde ich wohl nichts Wesentliches übergangen haben, was für den Totaleindruck Ihrer Beweis-

führung von Bedeutung wäre. Was soll ich nun aber auf alles dieß erwiedern?

Ich glaube schon die Aufschrift, die Sie Ihrem Sendschreiben gegeben haben: „die Tübinger Schule" als ein Zeugniß davon nehmen zu dürfen, daß Sie nicht zu denen gehören wollen, welche diese Schule kurz damit abgefertigt zu haben meinen, daß sie ihre Kritik die negative, destructive, unglaubige u. s. w. nennen, und ihr damit von vorn herein jede Berechtigung absprechen, und doch sagen auch Sie (S. 7), ich habe am johanneischen Evangelium bisher nur die eine ungünstige Seite hervorgehoben, wie wenn es nur bei mir stände, Günstiges oder Ungünstiges hervorzuheben, woraus ich nur sehen kann, wie gut es ist, sich vor allem über die Aufgabe, die man hier vor sich hat, zu verständigen. Was will denn überhaupt die historische Kritik? Will sie blos wissen, wer diese oder jene Schrift geschrieben, und was etwa für die Persönlichkeit ihres angeblichen Verfassers mehr oder minder günstig lautet? Es ist dieß nur ein sehr geringer und untergeordneter Theil ihrer Aufgabe; ich habe daher absichtlich in meinen Untersuchungen über das johanneische Evangelium die Frage nach dem Verfasser ganz zurückgestellt, um der Meinung zu begegnen, wie wenn es sich einzig nur um die Authentie des Evangeliums handelte. Man läßt sich aber immer noch nicht nehmen, es komme alles nur darauf an, herauszubringen, ob der Apostel Johannes der Verfasser ist, oder nicht, während doch klar ist, daß das Evangelium an sich, materiell, ganz dasselbe bleibt, ob es von einem Apostel verfaßt ist, oder einem Andern, es wird nur formell ein anderes, aber auch dieser formelle

Charakter hat keinen weiteren Einfluß auf seine materielle Beschaffenheit. Es bleibt, wie es ist, und die Hauptfrage kann daher nur sein, was es überhaupt ist. Eben dieß zu erforschen ist die eigentliche Aufgabe der Kritik: sie soll den ursprünglichen Thatbestand herstellen, der Sache, wie sie ist, auf den Grund ihres Daseins sehen, und sich durch nichts abhalten lassen, so viel möglich alles hinwegzuräumen, was uns hindert, sie in ihrer reinen Objectivität aufzufassen. Um darüber in's Reine zu kommen, muß man das, was Gegenstand der Untersuchung ist, mit allem, was damit zusammenhängt und in einer näheren oder entfernteren Beziehung zu demselben steht, zusammenhalten und vergleichen, um sowohl die Verwandtschaft als den Unterschied so genau als möglich zu erkennen. Für diesen Zweck sind wir bei dem johanneischen Evangelium zunächst an die synoptischen Evangelien gewiesen, und bei diesen hinwiederum an jenes. Es darf mit Recht als die weiseste Veranstaltung der göttlichen Vorsehung betrachtet werden, daß sie den Inhalt der evangelischen Geschichte gerade in diesen vier so eigenthümlich sowohl verwandten als verschiedenen Schriften auf uns kommen ließ; sie hat uns dadurch selbst alle Mittel in die Hand gegeben, wenn wir sie nur recht gebrauchen wollen, dem wahren objectiven Thatbestand so nahe zu kommen, als es überhaupt bei geschichtlichen Fragen dieser Art möglich und für die Bestimmung des Christenthums nöthig ist. Nur für den ist freilich alles dieß so gut wie nicht vorhanden, der sich einfach dabei beruhigt, weil einmal diese vier Schriften im Kanon neben einander stehen, und die eine wie die andere ein Evangelium heiße, sei es völlig gleichgültig, an welche von ihnen

man sich halte und wie man sie überhaupt gebrauche, da man ja doch in allem und jedem dieselbe evangelische Geschichte habe. Soweit ist es indeß doch gekommen, daß man wenigstens den auffallendsten Unterschied, der an diesen Schriften sich herausstellt, nicht ganz verkennen kann, und die Frage nicht für überflüssig hält, wie sich das vierte Evangelium zu den drei ersten verhält. Was ergibt sich nun aber, wenn man Ernst mit dieser Frage macht und an dem gegenseitigen Verhältniß dieser vier Schriften sich klar zu machen sucht, wie es sich vor allem mit dem johanneischen Evangelium verhält, was es seiner wahren Beschaffenheit, seinem eigentlichen Charakter nach ist, ob es ein streng geschichtliches Evangelium ist, oder nicht? Man kann es sich nicht verbergen, daß nicht nur die beiden Darstellungen, die synoptische und die johanneische, in Vielem von einander abweichen, sondern auch bei diesen Differenzen die geschichtliche Wahrscheinlichkeit nicht gerade auf der Seite der johanneischen ist, ja, wenn ich auch nur an solche Beispiele denke, wie die von Ihnen (S. 3 f.) angeführten sind, in so manchen Fällen offenbar gegen sie spricht. Statt nun aber auf diesem Wege fortzugehen und ihn unbefangen und unbekümmert um Nebenrücksichten zu verfolgen, läßt man sich sogleich wieder den Gedanken an den Augenzeugen dazwischen kommen, der doch gar nicht hieher gehört, und eine bloße Voraussetzung ist, deren Richtigkeit ja erst erwiesen werden soll, und indem man nur diesen Gedanken vor Augen hat, ist man auch einzig nur darauf bedacht, jede Differenz, die sich herausstellt, noch ehe sie recht zum Vorschein kommt, mit aller Liebe und zarten Schonung wieder zuzudecken. Ist dieß nicht

noch immer das ganz gewöhnliche Verfahren bei der Frage über das johanneische Evangelium? Man kann es sich voraus schon gar nicht anders denken, als daß das auch wirklich so sein müsse, was doch erst untersucht und bewiesen werden soll, und begeht so eine petitio principii, die mit dem Standpunkt des kritischen Bewußtseins sich nicht verträgt. Ich will mich hier ganz an Ihre eigenen Worte halten. Sie sagen (S. 2), das sei die große Schwierigkeit einer Geschichte Jesu, bei zwei von so verschiedenen Standpunkten ausgehenden und aus verschiedener Zeit stammenden Berichten, der synoptischen wie der johanneischen Ueberlieferung ihr Recht wiederfahren zu lassen in demjenigen, was jede von beiden in gegenseitiger Kritik beitrage, uns den Geist des Herrn in seiner Einheit sehen, ja wohl unsere Hände noch in seine Wundmale legen zu lassen. Woher wissen Sie aber voraus schon, daß der johanneischen Ueberlieferung nur ihr Recht widerfährt, wenn auch sie einen solchen Beitrag gibt; ist es denn voraus schon eine so ausgemachte Sache, daß der Geist des Herrn in beiden Ueberlieferungen auf gleiche Weise in seiner Einheit zu sehen ist? Sie sagen, so lange Sie den Verfasser des vierten Evangeliums für den Apostel achten, seien Sie genöthigt, ihm das Vorrecht des Augenzeugen einzuräumen. Ist der Apostel der Verfasser, so war er freilich ein Augenzeuge, aber wer erlaubt Ihnen, auch nur einen Augenblick den Apostel für den Verfasser zu halten, wenn doch gerade dieß die Frage ist, die erst beantwortet werden soll? Mein Interesse, sagen Sie ferner, sei gewesen, zu erweisen, daß nichts in diesem Evangelium historisch sei, als vielleicht das aus den Synoptikern Entlehnte, Sie dagegen haben sich

zwischen beide Evangelienarten stellen dürfen, jede in ihrer besondern Weise geltend lassend, die eine an der andern und nach dem allgemeinen Gesetze menschlicher Dinge prüfend, am Reichthume beider evangelischen Quellen sich erfreuend, wie die Christenheit vor Alters gethan (S. 6). Das hat freilich die Christenheit vor Alters gethan; wenn wir aber auch nur thun sollen, was die Christenheit vor Alters gethan hat, wozu wirft man kritische Fragen auf? Mein Interesse war es keineswegs, daß nichts in diesem Evangelium historisch sei, sondern ich wollte nur untersuchen, wie überhaupt dieses Evangelium beschaffen sei, gleichviel ob es mehr oder weniger historisch sei; dieß ist der Gegenstand und Charakter meiner ganzen Untersuchung; ergab sich aus ihr, daß das Evangelium nicht historisch sei, so ist dieß das Resultat, das nicht nach dem Interesse, das ich etwa gehabt haben mag, sondern nur nach den Beweisen, die ich dafür beigebracht habe, zu beurtheilen ist. Wenn aber Sie von vorn herein beide Evangelienarten gleich stellen und nur daran denken, sich am Reichthum beider evangelischen Quellen auf gleiche Weise zu erfreuen, und denselben so zu verwenden, daß von ihm so wenig als möglich verloren geht, so setzen Sie auch hier voraus, was erst des Beweises bedarf, daß in beiden eine so reiche historische Quelle fließe. Selbst da, wo Sie das bedeutendste Zugeständniß gegen den historischen Charakter des Evangeliums machen, beschränken Sie dasselbe sogleich wieder so, daß es so gut wie bedeutungslos wird. Denn wenn Sie die drei Momente in Einer Reihe einander gleichstellen, die Anerkennung, daß zuweilen die Erinnerung des apostolischen Augenzeugen an Aeusserlichkeiten, die er

nur einleitungsweise erwähne, nicht treuer sei als Göthe's Erinnerung an seine Jugend war; daß seine Darstellung, die eine Absicht nicht nur verrathe, sondern mit großartiger Offenheit ausspreche, der Erforschung des objectiven Thatbestandes zuweilen weniger günstig erscheine, als die naive, unwillkürlich entstandene Ueberlieferung, aus der die Synoptiker schöpften; endlich daß seine Logoslehre ihn zu Voraussetzungen veranlaßt oder zu Annahmen geneigt gemacht habe, die dem noch erkennbaren Thatbestande widersprechen (S. 3), so geben Sie zwar mit diesen beiden letztern Momenten scheinbar sehr Vieles zu, wenn es aber doch damit nicht mehr auf sich haben soll, als mit jenen Aeusserlichkeiten, die Sie voranstellen, so liegt auch darin nur wieder die Behauptung, daß man sich durch alle Differenzen und historische Unwahrscheinlichkeiten in der Voraussetzung des historischen Charakters des Evangeliums nicht irre machen lassen dürfe. So ist bis dahin alles noch bloße Behauptung und Voraussetzung, keine Beantwortung der Frage nach der wahren und wirklichen Beschaffenheit des johanneischen Evangeliums. Sie sagen an einer andern Stelle (S. 11), Sie fühlen sich schon formell gegen mich sehr im Nachtheil. Ich habe über die johanneische Frage ein Buch geschrieben und fast in dreifacher Gestaltung es wiederholt, Ihnen habe der Plan Ihres Lebens Jesu nur ein paar arme Seiten über diesen Gegenstand erlaubt. Es ist wahr, ich bin schon wiederholt veranlaßt gewesen, auf diese Frage zurück zu kommen, ich habe sie nicht blos in meinem Buche über die Evangelien, sondern auch in Abhandlungen der Theologischen Jahrbücher behandelt, wenn aber dieß ein Vortheil sein soll, welchen ich vor

Ihnen voraus habe, so kann sich ja einen solchen jeder, der in demselben Fall ist, verschaffen. Hat Ihnen der Plan Ihres Lebens Jesu nur ein paar arme Seiten über diesen Gegenstand erlaubt, so kann ich nur bedauern, daß eine wissenschaftliche Darstellung des Lebens Jesu sich den Raum so knapp zumessen lassen mußte, während doch sonst der Raum nach der Beschaffenheit des Gegenstandes sich strecken muß, aber bei dem besten Willen und in der besten Meinung von dem wohlerwogenen Inhalt konnte ich eben auch nicht mehr darin finden, als diese Seiten mir darboten. Allein auch in dem Sendschreiben bringt sich mir der Gedanke auf, daß es in der Wissenschaft so manche Fragen gibt, die sich nicht berühren lassen, ohne daß man von ihnen tiefer in sie hineingezogen wird, deren ganze Bedeutung darin liegt, daß man, von welcher Seite man auch sie auffaßt, sie so eingehend und erschöpfend als möglich zu behandeln sucht. Wenn Sie einmal in Ihrem Sendschreiben die Abweichungen der johanneischen Darstellung von der synoptischen zur Sprache bringen wollten, warum haben Sie gerade die nächst der Logoslehre bedeutendste so gut wie unerwähnt gelassen? Ich meine den so großen Unterschied, welcher zwischen den beiden Darstellungen darin stattfindet, daß die johanneische Jesum gleich mit dem Beginn seines öffentlichen Lebens zwischen Galiläa und Judäa so getheilt sein läßt, daß er da, wo nach den Synoptikern der eigentliche Schauplatz seines Wirkens war, immer nur so lange weilt, um von da zu einem neuen Hauptakt seiner Wirksamkeit wieder nach Judäa und Jerusalem zu kommen. Ist der Aufgabe, um welche es sich hier handelt, auch nur in geringem Umfange Genüge geschehen, wenn man

in solche Differenzpunkte gar nicht näher eingeht, und sie, wie wenn sie keiner Erklärung bedürften, auf sich beruhen lassen zu können meint? Mit dem bloßen Ignoriren ist es auch hier nicht gethan. Wie kann man den eigenthümlichen Charakter des johanneischen Evangeliums und seinen specifischen Unterschied von den synoptischen, wie doch vor allem geschehen muß, in seiner ganzen Weite sich klar und bestimmt zum Bewußtsein bringen, und auch nur den Thatbestand, von welchem jede weitere Untersuchung ausgehen muß, feststellen, wenn man eine so offen vor Augen liegende Erscheinung nicht schärfer in's Auge faßt? Kann man sie nicht erklären, so läugne man wenigstens das Thatsächliche nicht, gestehe aber ebendamit, daß man die Aufgabe, die man lösen soll, ungelöst lassen muß. Sich aber damit zu helfen, daß man so still und sachte als möglich darüber hinweggeht, ist nur wieder jene Ausgleichungsmethode, die sich selbst die Augen vor dem verschließt, was sie sehen sollte, und ausgleichen will, ehe sie auch nur weiß, was auszugleichen ist. Nur wenn man den Unterschied in seiner vollen Bedeutung erkannt hat, kann man wissen, wie die Sache steht, wie sich die beiden Darstellungen der evangelischen Geschichte zu einander verhalten, ob es möglich ist, der einen wie der andern auch nur im Allgemeinen dieselbe geschichtliche Berechtigung zuzugestehen, die Erzählungen beider in allem Wesentlichen für gleich wahr und geschichtlich zu halten, oder ob die Möglichkeit einer solchen Ausgleichung und Gleichstellung so wenig vorhanden ist, daß man nur bei dem Resultat stehen bleiben kann, jede gehe ihren eigenen, von dem der andern verschiedenen Weg, und die geschichtliche Wahrheit könne somit nur auf der Seite

liegen, auf welcher sie nach den sonst geltenden allgemeinen Grundsätzen der geschichtlichen Wahrscheinlichkeit zu suchen ist. Man nehme nur jene Eine johanneische Eigenthümlichkeit in Betreff des Schauplatzes der Wirksamkeit Jesu, wie tief greift sie in die ganze Anlage des Evangeliums ein, wie wenig kann diese Differenz für etwas so Zufälliges gehalten werden, daß sie mit solchen Bemerkungen, wie die gewöhnlich gemachten sind, abgethan wäre! Es ist so klar als etwas dieser Art sein kann, daß mit diesem Vorrücken des geschichtlichen Schauplatzes der ganze anticipirende Charakter zusammenhängt, welchen das johanneische Evangelium in Vergleichung mit den synoptischen an sich trägt, der so auffallende Unterschied, daß es so zu sagen die evangelische Geschichte ebenso nach der synthetischen Methode darstellt, wie die synoptischen nach der analytischen, daß es in die erste Entwicklung der Geschichte schon die ganze Bedeutung der Katastrophe hineinlegt, an den Anfang setzt, was bei den Synoptikern erst am Ende steht, und Jesum gleich anfangs der jüdischen Nation so gegenüberstellt, daß man in den Juden, die hier an die Stelle der Gegner bei den Synoptikern treten, schon das in seinem entschiedenen Unglauben dem Christenthum gegenüberstehende Judenthum vor sich sieht. Ein so bedeutender Theil der johanneischen Darstellung erklärt sich schon von dieser Einen Hauptdifferenz aus; faßt man aber von diesem Punkte aus die Eigenthümlichkeit des Evangeliums noch schärfer in's Auge, um den specifischen Unterschied, wie er sich schon herausgestellt hat, in seinem weitern Umfang zu verfolgen, wie verschieden ist hier überhaupt alles, wo gibt es auch nur Eine Begebenheit, welche in den beiden

evangelischen Darstellungsarten völlig dieselbe wäre? In allem, was das johanneische Evangelium hat und nicht hat, ist es wesentlich ein anderes, als die synoptischen. Wie unbedeutend erscheint alles, wodurch sich diese drei von einander unterscheiden, gegen die große Kluft, welche die drei zusammen von dem Einen vierten trennt? Was will es nun heißen, wenn man sich den Johannes bei seiner Erzählung des großen Wundergastmahls in der Wüste als eine Hausfrau vorstellt, welche, wenn sie die Gäste aus der Ferne kommen sieht, zunächst daran denkt, was sie ihnen vorsetzen wolle; es aus einem künstlerischen oder religiösen Zweck erklärt, daß er statt des Seelenkampfs auf Gethsemane nur einen ähnlichen innern Kampf aus den ersten Tagen der Leidenswoche erzählt; es für einen Irrthum hält, daß Jesus schon bei der Annahme zum Apostel seinen Verräther als solchen erkannt habe, und den Grund des so frühen Hervortretens der Todfeindschaft der Juden darin finden will, daß dem, der unter dem Kreuze gestanden und darnach den Jubel der Auferstehung erlebt habe, Christus sich leicht ausschließlich als der Gekreuzigte und Auferstandene darstellen mochte! Wie viel Anderes müßte man sich ebenso erklären, und wenn man das ganze Evangelium sich auf diese Weise zurecht legte, was hätte man am Ende anders als ein Aggregat von allen möglichen Vermuthungen und Wahrscheinlichkeitsgründen, welchen zufolge bald dieser bald jener zufällige Nebenumstand, eine augenblickliche Ideenverknüpfung, eine unklare Erinnerung, ein Irrthum, eine eigenthümliche Anschauung, ein ästhetisches Interesse, ein religiöser Zweck oder etwas dergleichen auf seine Darstellung Einfluß gehabt haben soll,

während doch schon dieses bunte Vielerlei, dieses unsichere Hinundherrathen dem ganzen Charakter des Evangeliums völlig widerstreitet. In einem Evangelium, in welchem, sobald man in seinen innern Zusammenhang, seine Anlage und Composition, tiefer eindringt, alles den Eindruck einer gleichmäßigen Haltung, einer durchgreifenden Einheit, einer in so bestimmten Zügen ausgeprägten Individualität macht, alles als Absicht und Planmäßigkeit, nichts als Zufall und Willkür erscheint, muß man entweder das Ganze, wie es ist, erklären, oder man hat mit allen seinen, sei es auch auf's Beste erwogenen, doch immer nur auf Einzelnes sich beziehenden Bemerkungen so gut wie nichts erklärt.

Sie sagen am Schlusse Ihrer ersten Instanz: habe der Evangelist die synoptischen Erzählungen nach dem Belieben seines Bedürfnisses zur Darstellung der Logos-Herrlichkeit verändert, habe er die Hochzeit von Kana erfunden, das samaritanische Weib mit allen ihren Männern, die Erweckung des Lazarus, habe er dieß und was noch alles erfunden, sei er mit Einem Worte kein Evangelist, sondern ein Evangelienpoet, so dürfe ich mich nicht verwundern, wenn die Theologie den ihr anvertrauten Schatz nicht ohne die ernsteste Erwägung meiner Entscheidungsgründe preisgeben wolle. Was habe ich denn von Anfang an anders verlangt, als die ernsteste Erwägung, wie nachdrücklich habe ich in der Abhandlung, die die Veranlassung Ihres Sendschreibens ist, auf's Neue dazu aufgefordert! Es ist etwas ganz Anderes, worüber ich mich verwundern möchte, nicht daß man die ernsteste Erwägung für nöthig erachtet, sondern daß es zu keiner kommt. Wo ist denn auf der Seite meiner Gegner auch nur ein ernst-

licher wissenschaftlicher Versuch gemacht worden, den Grundcharakter des Evangeliums, den innern Zusammenhang seiner Theile, seine Einheit, so aufzufassen, daß sich ein klares und sicheres Urtheil über sein Verhältniß zu den synoptischen Evangelien, eine bestimmte Antwort auf die Frage ergibt, die vor allem beantwortet werden muß? So viel ich aus dem bisher in dieser Beziehung Geschehenen abnehmen kann, wird die verlangte ernsteste Erwägung wohl noch längere Zeit brauchen, bis sie mit ihrem Resultat zu Stande kommt. Würde doch endlich nur die Frage so gestellt, wie sie für diesen Zweck gestellt werden muß. Solange man aber gleich von der Preisgebung eines anvertrauten Schatzes spricht, oder, wie Andere meinen und sich ausdrücken, in jeder Frage dieser Art einen Angriff auf ein Heiligthum sieht, so ist dieß immer wieder dieselbe Illusion, durch welche man seinen Standpunkt dem des Gegners unterschiebt, und schon voraussetzt, was erst erwiesen werden soll. Die Frage ist ja eben, ob man das Recht hat, das, was man einen anvertrauten Schatz nennt, auch wirklich als einen solchen zu betrachten, und diese Frage muß beantwortet werden, da sie jetzt auf d i e Spitze gestellt ist, daß man den Schatz, den man zu haben glaubt, nicht haben kann, ohne daß darüber der Besitz eines andern, nicht minder wichtigen, in Frage gestellt wird.

Ein weiterer Punkt Ihres Sendschreibens betrifft die Logoslehre. Ehe Sie jedoch auf diese übergehen, stellen Sie mich sehr ernstlich darüber zur Rede, daß ich Ihnen diplomatische Wendungen schuldgegeben habe. So weit ich mich erinnere, habe ich diesen Ausdruck selbst nicht gebraucht, wenn

Sie aber die von mir gebrauchten Ausdrücke mit demselben gleichbedeutend nehmen wollen, so habe ich nichts dagegen. In jedem Fall habe ich auch nicht entfernt an irgend einen sittlichen Vorwurf dabei gedacht, und es hätte für mich wenigstens der Versicherung gar nicht bedurft, daß Sie schon durch die Gunst Ihrer äußern Verhältnisse (die freilich so Vielen nicht gerade die reichste Quelle ihres Muthes ist!) gegen jeden Verdacht einer Furchtsamkeit sichergestellt sind. Ich verstehe mich auf alles Diplomatische gar zu wenig, als daß ich mich auf eine weitere Erörterung hierüber einlassen möchte, ich will mich lieber gleich an die Sache selbst halten. Was ich sagen wollte war: nach Ihrer Ansicht von dem apostolischen Ursprung des johanneischen Evangeliums müssen Sie auch die in demselben erzählten Wunder für das halten, wofür sie nach der Erzählung des Evangelisten zu halten sind. Da sich aber die Annahme von Wundern mit der rationalistischen Richtung Ihres Lebens Jesu nicht wohl vertrage, so liege hierin der Grund, daß Sie es vermeiden, sich über die Wunder bestimmter zu erklären, und man daher nicht wisse, ob Sie nicht den Tod des Lazarus und den Tod Jesu selbst für einen bloßen Scheintod halten. „Nie habe ich", entgegnen Sie mir nun, „in einem mir vorgehaltenen Bilde mich weniger erkannt, als in dieser widerspruchvollen Schilderung, welche den „„klaren Sinn"" meiner Worte so wohl erkennen will, und mir doch Schuld gibt, den Leser das Gegentheil meiner wahren Ueberzeugung vermuthen zu lassen." Was ist denn nun Ihre wahre Ueberzeugung? Nehmen Sie, wenn Sie von Wundern reden, wirkliche Wunder an, oder blos scheinbare? „Sie wissen recht gut", antworten Sie

mir, „daß ich Wunder im absoluten Sinn, als eine Verkehrung der Naturgesetze, des göttlichen Willens auf Erden, nicht für möglich halten kann, daß ich aber uns noch unbekannte Kräfte, namentlich plötzlich wirkende Heilkräfte, die auch sonst mannichfache Analogie finden, in Jesu anerkennen muß" (S. 13). Die Wahrheit in meinem Vorwurf sei daher diese, daß Sie zwar alle Züge und Andeutungen, welche in dem evangelischen Bericht auf einen irgendwie doch naturgemäßen Verlauf hindeuten, aufsuchen, aber nicht weiter zu gehen wagen, als die geschichtliche Urkunde reicht, daher freilich gar oft bei einem Nichtwissen stehen bleiben müssen, und diese Ihre wirkliche Unwissenheit habe ich für Diplomatie angesehen (S. 14). Sie wissen also wirklich nicht, ob Lazarus wirklich todt gewesen ist oder nicht? Es fragt sich nur, ob Sie nicht nach den von Ihnen selbst ausgesprochenen Grundsätzen dieß wissen müssen? Von Zügen und Andeutungen eines naturgemäßen Verlaufs enthalten bekanntlich die evangelischen Wunderberichte nichts, wenn man nicht etwa auf die Wunderexegese des Dr. Paulus wieder zurückkommen will, am wenigsten kann in der johanneischen Erzählung von der Auferweckung des Lazarus irgend etwas dieser Art gefunden werden. Wenn Sie daher nur so weit gehen wollen, als die geschichtliche Urkunde reicht, so müssen Sie nach dem unläugbaren Sinn derselben die Auferweckung des Lazarus für ein wirkliches Wunder halten. Da Sie aber auf der andern Seite recht gut wissen, daß es kein absolutes Wunder gibt, so können Sie auch die Auferweckung des Lazarus für kein wirkliches Wunder halten, Lazarus kann somit nicht wirklich todt gewesen sein; denn wäre er vom wirklichen Tode auf-

erweckt worden, so wäre dieß ein absolutes Wunder gewesen, das nicht für möglich zu halten ist. Es ist also nicht sowohl eine wirkliche Unwissenheit, die Sie von sich aussagen können, als vielmehr ein zu viel Wissen, denn Sie wissen beides zugleich, daß Lazarus todt gewesen ist, und daß er nicht todt gewesen sein kann, somit auch nicht todt gewesen ist, und Sie könnten so bei der bekannten Frage des Hrn. v. Raumer nur darüber in Verlegenheit sein, ob Sie gleich kategorisch mit Ja oder Nein antworten sollten. Da nun aber kein Mensch in einem solchen Zwiespalt zwischen Ja und Nein bleiben kann, so müssen Sie aus dieser Spannung herauszukommen suchen. Es bleibt also dabei, daß die Auferweckung des Lazarus kein wirkliches Wunder war, aber doch etwas Wunderähnliches, plötzlich wirkende Heilkräfte haben ihn im rechten Moment wieder zum Leben gebracht! Ist dieß nicht wieder jene Ausgleichungs- und Vermittlungsmethode, welche von zwei einander gegenüberstehenden Ansichten die eine ebenso wenig aufgeben als entschieden festhalten kann, sondern beide nur so vereinigt, daß sie sich zwar vorzugsweise an die eine hält, von der andern aber auch noch etwas dazu nimmt? Wie unberechtigt erscheint aber diese Methode gerade hier? Eben das, was Sie als das Positivste in Ihrem Wunder annehmen, folgt nicht aus Ihren Prämissen, nach welchen nur sowohl das Eine als das Andere gewesen sein kann, kein wirkliches Wunder und doch ein wirkliches Wunder, nun aber soll ja weder das Eine noch das Andere gewesen sein, sondern nur etwas von einem Wunder, etwas Wunderähnliches; dieß liegt nicht in Ihren Prämissen, Sie haben daher einen neuen Factor dazu nöthig, die plötzlich wirken-

den Heilkräfte! Woher kommen aber diese auf einmal? Es berechtigt Sie zu dieser Annahme weder die geschichtliche Urkunde, noch der apriorische Begriff des Wunders. Und was müßte aus der evangelischen Geschichte werden, wenn man ein solches Spiel des Zufalls in ihr walten lassen wollte, daß bald da bald dort gerade zu rechter Zeit und am rechten Ort unbekannte, plötzlich wirkende Naturkräfte einen Erfolg bewirkten, welchen die Zuschauer und die Erzähler nur für ein Wunder halten konnten? In welches Labyrinth willkürlicher romanhafter Hypothesen würde man auf's Neue hineingerathen, wenn diese Ansicht je wieder festen Fuß in der evangelischen Geschichte fassen könnte! Bei allem diesem aber haben Sie doch vollkommen Recht, wenn Sie sagen, daß sowohl das Eine als das Andere gelten muß, es gibt kein absolutes Wunder, und doch müssen wir nach der geschichtlichen Urkunde wirkliche Wunder annehmen. Aber warum wollen wir beides nicht einfach so vereinigen, daß wir das Eine dem Erzähler lassen und das Andere für uns behalten? Unstreitig wollte der Evangelist die Auferweckung des Lazarus als ein wirkliches Wunder erzählen, aber folgt daraus, daß auch wir es für ein solches halten müssen? Ob ein solcher Erzähler der Apostel ist, ist freilich eine andere Frage. Aber am Ende kann sich doch nur diejenige Ansicht behaupten, die in unsere Weltanschauung, in unsere Auffassung der evangelischen Geschichte, in unser ganzes Bewußtsein Einheit, Zusammenhang und vernünftige Consequenz bringt.

Unter den gleichen Gesichtspunkt muß ich auch Ihre Ansicht vom johanneischen Logos stellen. Käme es freilich blos darauf an zu sagen: der Logos, dessen Idee wir ja schon bei

Philo finden, ist die „höchste, von hellenistischer Phantasie gedachte Individualität, der Messias war die höchste Persönlichkeit des palästinischen Judenthums, da lag doch nahe genug, es konnte über Nacht geschehen, daß beide sich zusammenfaßten" (S. 15), so wäre die Sache sehr einfach, allein so ist es nicht. Es stehen auch hier zwei wesentlich verschiedene Standpunkte einander gegenüber. Man muß es anerkennen, daß der Supranaturalismus des kirchlichen Systems ganz besonders in seiner Lehre vom Logos in seinem großartigen Charakter sich darstellt. Wenn auch die Lehre vom Logos, als dem Sohn Gottes, erst in dem letzten Evangelium enthalten ist, so ist sie doch keineswegs eine blos subjective Vorstellung, sondern es war dem Apostel Johannes, als dem vertrautesten Jünger Jesu, vorbehalten, unter der Eingebung des von Jesu verheißenen heiligen Geistes diesen höchsten Aufschluß über das Geheimniß seiner göttlichen Persönlichkeit zu geben. Aus dieser Vorstellung nehmen Sie in Ihre Ansicht die wesentliche Bestimmung auf, daß der Apostel Johannes der Urheber der Logoslehre ist, gleichwohl aber legen Sie ihr nur denselben subjectiven Charakter bei, welchen sie nach der kritischen Ansicht hat. Auch Sie lassen sie ja den Apostel nur aus dem Ideenkreise seiner Zeit entlehnen und in diese eigenthümliche Beziehung zu der Person Jesu setzen. Die Frage ist daher, ob sich aus diesen beiden Elementen eine haltbare Vorstellung bilden läßt, und Sie selbst geben zu Vieles zu, was großes Bedenken gegen die Haltbarkeit derselben erwecken muß. Daß ein Jünger den Meister, an dessen Brust er liegt, für den Weltschöpfer und Weltherrscher achtete, dieß möchte allerdings, sagen Sie mit

Worten, die ich nur als die Ihrigen anführen kann, „außerhalb Bedlam und seines Gleichen nicht vorkommen". Und doch soll eben das, was einem Jünger für jene Zeit als ein so großer Widerspruch mit allem vernünftigen Bewußtsein erscheinen mußte, derselbe Jünger über ein Menschenalter nachher ganz natürlich und unbedenklich gefunden haben! Sollte ihm die Identität seines Selbstbewußtseins in dieser Zeit so entschwunden sein, daß er durch den Widerspruch zwischen jetzt und damals, zwischen dem, was ihm damals als widersinnig erschien, und was er jetzt für eine Forderung seines vernünftigen Bewußtseins halten mußte, nicht an sich selbst irre gemacht wurde? Und was war es denn, was einen so ungeheuren Umschwung in dem Bewußtsein des Apostels bewirkte? Daß er Christus schon damals als Weltheiland anerkannt und unwiderstehlich zur geistigen Weltherrschaft fortschreiten sah? Dieß war doch damals zu Ende des ersten Jahrhunderts, wo das Christenthum die Aufmerksamkeit des römischen Reichs kaum erst recht auf sich zog, noch keineswegs eine nach Maßgabe der geschichtlichen Verhältnisse schon so entschiedene Sache, und so mächtig auch das Siegesbewußtsein eines Apostels an sich schon sein mochte, was bestimmte ihn, demselben gerade diesen aus einem fremdartigen Kreise genommenen Ausdruck zu geben? Sie berufen sich hauptsächlich auf die Apokalypse, in welcher dem gemordeten Lamme, dem Anfang und Ende aller Dinge, vor dem himmlische und irdische Heerschaaren anbeten und lobsingen, göttliche Macht und Herrlichkeit zuerkannt wird, und sind der Meinung, wo solche Vorstellungen herrschten, da sey's kein Sprung mehr gewesen zu verkünden, der Messias ist der fleischgewordene

Logos. Der Sprung wäre auch so ein so großer, daß er eine völlige Umkehrung des ganzen Standpunkts gewesen wäre. Die Apokalypse bleibt in ihrer Anschauung von der Person Christi doch immer auf der Grundlage seiner menschlichen Erscheinung stehen; das Lamm ist von der Erde an den Thron Gottes versetzt, aber in dem stehenden Prädikat des geschlachteten heftet es auch seine himmlische Würde an alle Merkmale seines menschlichen Daseins an. Die ganze Anschauung geht von unten nach oben, bei dem Logos des Evangeliums ist es gerade umgekehrt, der Logos kommt erst vom Himmel auf die Erde herab, er ist durchaus ein metaphysisches transcendentes Wesen, das Uebermenschliche, an sich Göttliche ist seine Grundanschauung. Wie sollte also ein Apostel, welchem, wie wir an dem Apokalyptiker sehen, das irdische menschliche Seyn des Herrn der unwandelbare Inhalt seines apostolischen Bewußtseins bleiben mußte, sich der Erinnerungen an dasselbe sosehr entäußert haben, daß er sie, nicht um auf höhere Eingebung objectiv auszusprechen, was der Herr an sich ist, sondern nur um seiner Liebe und Huldigung einen subjectiven Ausdruck zu geben, an das ihm aus dem Kreise griechischer Bildung entgegengebrachte Philosophem vom göttlichen Logos dahingeben konnte? Dieß ist gewiß keine menschlich natürliche Vorstellung! In welche unendliche transcendente Ferne hätte er sich selbst alles Menschliche seines Herrn entrückt, wie zweideutig hätte ihm das ganze irdische Dasein Jesu erscheinen müssen! Sie sagen freilich dagegen: „Wenn ein Fremder vom Standpunkte der Logoslehre aus ein Leben Jesu geschrieben und seinen Stoff theils aus den synoptischen Evangelien, theils aus eigener Phantasie geschöpft hätte, es

würde die Wundergeschichte eines Gottes in Menschengestalt sein, das Menschliche nur als Maske des göttlichen Logos, nur als ein verschwindendes sich darstellen. Dagegen im Evangelium auf dem Goldgrunde des göttlichen Logos dieses Bild der vollen innigen Menschlichkeit Jesu, diese Theilnahme an allem Menschlichen, dieser fast sentimentale Zug, der durch das Evangelium geht, diese Thränen an Lazarus Grabe, diese schmerzlichen und doch so trostvollen Liebesworte am letzten Abendmahl, dieses alles trotz des Logos, der klar in Himmelshöhen steht, und die Ewigkeit überblickt, bewährt uns den Apostel mit der Fülle eigener Erinnerungen, sein Dogma hat ihn nicht um diesen Hauch frischen menschlichen Lebens gebracht, durch den goldenen Panzer des Logos fühlt man den Pulsschlag des menschlichsten Herzens, an dem er gelegen hat, ein fremdes Himmelswesen ist an die Stelle des geliebten Menschen getreten', während die persönlichste Erinnerung dasselbe immer wieder mit der lebendigsten geschichtlichen Wahrheit durchdringt. So verliert dieser ganze Einwand seine Schärfe und wird vielmehr zum Eidhelfer der Abfassung durch einen Augenzeugen". (S. 19 f.) In welche subjective Spitze läuft hier Ihre ganze Argumentation aus! Sind denn sentimentale Züge, Thränen an einem Grabe, schmerzliche, tröstliche Liebesworte auch eine sichere Bürgschaft für geschichtliche Wahrheit? Hängt dieß nicht von dem ganzen geschichtlichen Zusammenhang ab, in welchem uns solche Aeusserungen der Subjectivität des individuellen Lebens begegnen? Als Mensch mußte freilich der fleischgewordene Logos erscheinen, wenn er das Subject der evangelischen Geschichte sein sollte; wie kann ich aber wissen, ob in solchen

Zügen, in welchen Sie die persönlichste Erinnerung, die lebendigste geschichtliche Wahrheit sehen wollen, der Pulsschlag eines wahrhaft menschlichen Herzens sich zu fühlen gibt, wenn dieses Menschliche nur auf dem Goldgrunde des göttlichen Logos ruht, wenn es ein fremdes Himmelswesen ist, das an die Stelle des Menschen getreten ist? Um zu wissen, daß diese Züge nicht blos ein ideales Bild menschlicher Situationen enthalten, sondern aus der concreten Wirklichkeit des bestimmten individuellen Lebens genommen sind, in dessen Kreise der Apostel lebte, müßte ich ja vor allem wissen, daß es persönliche Erinnerungen sind, woraus soll ich dieß aber schließen? Ist einmal ein fremdes Wesen an die Stelle des eigentlichen Subjects getreten, wie kann ich wissen, ob dieselbe schöpferische Anschauung nicht auch diese menschlichen Züge hinzugesetzt hat? Ist es denn nicht wirklich so, wie Sie nur hypothetisch sagen, wenn ein Fremder vom Standpunkt der Logoslehre aus ein Leben Jesu geschrieben hätte, daß es die Wundergeschichte eines Gottes in Menschengestalt sein würde? Welche menschliche Wahrheit haben die Thränen am Grabe des Lazarus, wenn sie der göttliche Logos weint, welches menschliche Interesse gibt sich in dem Wunder in Kana kund, wenn sich in ihm nur die Herrlichkeit des Logos offenbart? Ja, will ich mich an das wahrhaft Menschliche in der Persönlichkeit Jesu halten, so suche ich es nicht weder bei dem in Purpur Gebornen, noch unter dem goldenen Panzer der Logosidee, sondern bei dem Jesus, der den Armen im Geiste das Evangelium predigt und, statt in Gold und Purpur zu prangen, selbst alle Armuth und Noth des menschlichen Lebens mit seinen Brüdern getheilt hat. Je weniger der jo-

hanneische Jesus die reine Menschlichkeit des synoptischen an sich hat, um so ferner steht er mir der apostolischen Anschauung. Ihre Vorstellung aber schwebt auf einer Linie, auf welcher sie sich nicht halten kann, Sie werden, wenn Sie consequent sein wollen, von selbst dazu hingedrängt, entweder, um bei dem Apostel zu bleiben, die Subjectivität der Logosidee aufzugeben, oder um diese festzuhalten, den apostolischen Ursprung des Evangeliums fallen zu lassen.

Von der Logosidee gehen Sie zu mehreren andern Fragen fort, die ihren gemeinsamen Mittelpunkt in der Hauptfrage über das Verhältniß des Evangelisten zum Apokalyptiker haben. Sie halten mir und meiner ganzen Schule entgegen, daß wir den historischen Johannes, wie wir ihn aus den synoptischen Evangelien und urkundlich aus dem Galaterbrief kennen, für einen Eiferer, für einen Stockjuden halten, der sich zum Verfasser der Apokalypse, nicht des vierten Evangeliums eigne. Ich halte den Apostel Johannes für einen Judenchristen wie die übrigen Judenapostel, nicht aber für einen Stockjuden, und noch weit weniger habe ich ihn so genannt. Es ist nicht gut, durch solche schroffe Ausdrücke die Ansicht des Gegners von vorn herein in ein schiefes Licht zu stellen. Ich vermisse überhaupt in diesem Theile Ihres Sendschreibens in mehreren Wendungen und Ausdrücken, deren Sie sich bedienen, die sonstige Billigkeit und Unbefangenheit Ihres Urtheils, oder wenigstens eine treue und richtige Auffassung meiner Ansicht. Sie wollen mir Widersprüche schuld geben und mir einen Standpunkt unterschieben, der von dem meinigen ganz verschieden ist. Wenn Johannes, sagen Sie (S. 24), in Ephesus die Sache des Judenthums geführt,

und wenn er dort als die höchste Autorität gegolten habe, wie man darauf habe kommen können, gerade ihm ein Evangelium anzudichten, das so entschieden, wie Paulus, mit dem Judenthum gebrochen habe. Sei man einmal entschlossen, den Johannes als eifernden Judenchristen sterben zu lassen, so müsse man sich, um folgerecht zu sein, auch ein Herz fassen, mit dem armen abenteuerlichen Lützelberger die ganze ephesinische Ueberlieferung über Bord zu werfen und den in Kleinasien hochverehrten Apostelgreis für einen Mythus zu erklären. Ich sehe nicht so vornehm auf einen Lützelberger herab, aber ebenso wenig kann ich mir gefallen lassen, daß man meine Ansicht in eine Kategorie mit der seinigen setzt. Ja, wenn freilich hier von nichts Anderem die Rede wäre, als von dem Andichten eines Evangeliums, dem sich Entschließen und ein Herz Fassen zu abenteuerlichen, unhaltbaren, durch ihren eigenen Widerspruch in sich zerfallenden Hypothesen, dann wären Sie im vollen Rechte gegen mich. Wenn meine Auffassung sich durch irgend etwas von den Ansichten derer, die in der Untersuchung dieser Frage meine Vorgänger gewesen sind, unterscheidet, so ist es hauptsächlich auch dieß, daß sie nicht nöthig hat, die ephesinische Ueberlieferung über Bord zu werfen, sondern sich vielmehr auf sie stützt, und zu zeigen sucht, wie unter Voraussetzung derselben der Verfasser des Evangeliums, ohne selbst Apostel zu sein, oder auch nur sich für einen Apostel auszugeben, es allein seiner Schrift selbst überließ, sich in der Meinung der Zeitgenossen zur Bedeutung einer apostolischen zu erheben, indem man eine an bestimmte Züge der geschichtlichen Ueberlieferung sich so genau anschließende, aber auch über sie hinausgehende

und durch ihren hohen geistigen Gehalt dem christlichen Bewußtsein sich so sehr empfehlende Evangelienschrift keinem andern Namen zuschreiben konnte, als demjenigen, der in der kleinasiatischen Kirche als die höchste Autorität galt. Diese Anknüpfung an das geschichtlich Gegebene und diese stille und sanfte, aber klare und selbstbewußte, nur der innern Entwicklung der Sache selbst folgende Fortbildung des Gegebenen zu einem höhern Standpunkt gehört gleichfalls zu der großartigen Eigenthümlichkeit des Evangeliums. Auf diese Weise wird nicht nur die Ueberlieferung anerkannt, sondern auch das Verhältniß des Evangeliums zur Apokalypse so festgestellt, wie es dem Charakter der beiden Schriften entspricht. Auf Ihrer Seite dagegen kann ich auch hier nur jene nivellirende Methode sehen, welche ohne den Unterschied schärfer in's Auge zu fassen und zu seinem Rechte kommen zu lassen, alles glatt und eben machen will. Sie können nicht läugnen daß die Zeugnisse des kirchlichen Alterthums für den johanneischen Ursprung bei der Apokalypse weit günstiger lauten, als bei dem Evangelium; Sie legen aber darauf so wenig Gewicht, daß Sie das Verhältniß der beiden Schriften in dieser Beziehung geradezu umkehren und es der Apokalypse ebenso zum Nachtheil deuten, daß sie sich selbst nach Johannes nennt, wie dagegen dem Evangelium zum Vortheil, daß ihm der Name des Johannes fehlt. Demungeachtet sollen beide Schriften gleich johanneisch sein, und was ich schon in meiner Abhandlung über die johanneische Frage (Theol. Jahrb. 1854, S. 271) voraussagte, dieselbe gewissenhafte Kritik, die es in Gemäßheit des bekannten disjunctiven Kanon in der Regel vorzieht, die Apokalypse als nichtapostolisch dem Evangelium

aufzuopfern, werde in kurzer Zeit auch jenen Kanon nicht länger mehr gelten lassen, um das Evangelium auf alle Fälle sicher zu stellen, geht nun schon in Erfüllung. „Das neuerer Zeit in freier wissenschaftlicher Schriftforschung üblich gewordene Urtheil, der Apostel Johannes hat entweder nicht die Apokalypse oder nicht das Evangelium verfaßt, scheint doch", sagen Sie S. 26, „einer weitern Erwägung noch bedürftig". Und das Ergebniß derselben ist, daß Johannes als Verfasser der Apokalypse gar nicht so judaistisch ist, wie man meint, vielmehr schon in der Apokalypse zur höhern Entwicklung des Evangeliums fortschreitet, während er auch als Evangelist nicht zu universell ist, um sich zu weit von dem Standpunkt der Apokalypse zu entfernen. Das gewichtigste Bedenken nicht blos gegen den gleichen Ursprung des Evangeliums und der Apokalypse, sondern auch gegen die ganze Annahme einer innern Entwicklung von Johannes liege auf den Aussprüchen Jesu im vierten Evangelium, die den neuen hohen Standpunkt jenseits aller jüdischen Beschränktheit enthalten. Ein Apostel müßte sie doch auch früher mindestens im Gedächtniß gehabt haben. Eigentlich gehören aber hieher nur die beiden Aussprüche Jesu Joh. 10, 16. 4, 22. Den erstern habe Johannes auch schon damals für erfüllt halten können, als er dem Paulus die Bruderhand reichte (er hätte demnach wohl gewußt, daß dem Herrn noch andere Schafe zuzuführen seien, hätte dieß aber getrost dem Bruder Paulus überlassen!), der andere Ausspruch durchbreche allerdings die Schranken eines jeden gesetzlichen und örtlich beschränkten Cultus, allein er habe von den Aposteln auch dahin gedeutet werden können, daß die Gottheit aller Orten in frommer

Gesinnung gleich würdig angebetet werden könne, nemlich von Nachkommen Jakobs, Juden und Samaritern (S. 30 f.). Wie wenn der Universalismus des Christenthums nicht mit dem ganzen Geiste des Evangeliums, mit seiner ursprünglichen Anlage, so wie auch schon mit der Idee des Logos, als des allgemeinen Lichts der Welt, so innig verwachsen wäre, daß an eine solche Beschränkung und jüdisch particularistische Deutung so allgemein lautender Aussprüche unmöglich gedacht werden kann! Schon durch die einfache Zusammenstellung aller dieser Behauptungen muß sich die Ueberzeugung aufdringen, daß ein solches Verfahren, durch welches theils immer wieder das Eine durch das Andere aufgehoben, theils die Gegensätze so viel möglich auf ein ausgleichendes und neutralisirendes Mittelmaaß reducirt werden, nicht der Weg sein kann, auf welchem zu einem richtigen Verständniß des Ursprungs und Charakters der beiden Schriften zu gelangen ist. Nicht überflüssig wird es jedoch sein, noch einen Augenblick bei Ihren Bemerkungen über den Judaismus der Apokalypse zu verweilen. Sie wollen in ihr nichts vom Wesen des exclusiven Judenchristenthums finden, und nehmen besondern Anstoß an der von mir behaupteten Opposition gegen den Paulinismus. Sei Johannes in Ephesus eingetreten in den Wirkungskreis des Heidenapostels, so könne er nur begossen haben, was Paulus gepflanzt habe. Dieß ist es, was ich bestreiten muß, weil ich nicht den geringsten Beweis von einem solchen Ineinandergreifen der Wirksamkeit des Heidenapostels und der Judenapostel finde, vielmehr deutliche Spuren des Gegentheils. Wenn auch vielleicht die ältern Apostel in der über Gal. 2. hinausliegenden Periode

noch in die Theilnahme an der Weltmission des Evangeliums eintraten, so blieb gewiß zwischen ihrem Universalismus und dem paulinischen immer ein wesentlicher Unterschied, der sehr leicht auch in einen Gegensatz übergehen konnte. Ich gebe zu, daß die beiden Stellen Apok. 2, 2 und 9 (die ich zwar in meiner Schrift über die kanon. Ev. S. 368, nicht aber in meiner Gesch. der drei ersten Jahrh. S. 76 zusammennahm), nicht zusammengehören, daß aber unter den ἀπόστολοι der erstern Stelle nur freiere, auf die Auctorität des Apostels Paulus sich berufende Christen zu verstehen sind, muß ich auch jetzt behaupten, und sehe hierin nicht die geringste geschichtliche Schwierigkeit, sondern nur den natürlichen Zusammenhang mit den dem Apokalyptiker so verwerflich erscheinenden Grundsätzen der Nicolaiten. Wenn man auch nicht mehr über Beschneidung und Gesetz stritt, so konnten doch Fragen, die in das praktische Leben so tief eingriffen, wie die über den Genuß des Gözenopferfleisches, oder den Verkehr mit den Heiden überhaupt, sehr verschieden aufgefaßt werden. Sieht man es doch der ganzen Erörterung des Apostels Paulus 1 Cor. 8 — 10 über die damals zuerst praktisch gewordene Frage gar zu deutlich an, wie der Apostel selbst zwischen zwei entgegengesetzten Ansichten schwankt, wenn er auf der einen Seite in der Ueberzeugung, daß die heidnischen Götter keine wirklichen Götter, sondern bloße Phantasiewesen seien, den Genuß des Gözenopferfleisches für indifferent erklärt und dem Gewissen des Einzelnen anheimstellt, auf der andern aber nach der gewöhnlichen Meinung, daß sie Dämonen seien, ihn als irreligiös verwirft. Ich kann daher nicht für richtig halten, was Sie sagen, daß

der Apokalyptiker das Essen vom Opferfleische rüge, sei nur die strengere Fassung dessen, wovon auch Paulus abrathe. Judaisten, wie die ältern Apostel, mußten in dem Essen von Opferfleisch eine dämonische Verunreinigung sehen, während paulinische Christen in ihrer freieren, auf die Grundsätze des Apostels Paulus sich stützenden, Richtung soweit gehen konnten, daß sie sich darüber ganz hinwegsetzten und den Judenchristen einen Anstoß gaben, welcher sie mit Mißtrauen gegen das paulinische Christenthum überhaupt erfüllen mußte. Der in der Apostelgeschichte 15, 29 ausgesprochene Grundsatz, daß man sich aus schonender Rücksicht auf die Juden und Judenchristen der εἰδωλόθυτα zu enthalten habe, kann, da wir in den Schriften des Apostels Paulus nirgends die geringste Andeutung von einer solchen, schon damals getroffenen, Uebereinkunft finden, erst in der Folge seine praktische Geltung erhalten haben. Zu der Zeit aber, als der Apostel Johannes in seinen ephesinischen Wirkungskreis eintrat, und die Apokalypse verfaßte, fand hierüber noch keine so feste und allgemeine Verständigung statt, daß nicht Collisionen entstehen konnten, und es ist nichts natürlicher als die Annahme, daß man von Seiten der Judenchristen noch immer kein rechtes Vertrauen zu einer Form des Christenthums fassen konnte, von welcher man eine Beeinträchtigung des Judenthums, eine Entweihung desselben durch das profane Heidenthum befürchtete. Auffallend ist es gewiß, wie wenig in den Gegenden Kleinasiens, in welchen der Apostel Paulus so lange gelebt und gewirkt hatte, nachher aber der Apostel Johannes an seine Stelle getreten war, ein lebendiges Andenken an den Heidenapostel sich erhalten hat. Es ist nicht

blos der Bischof von Ephesus, Polykrates, welcher am Ende des zweiten Jahrhunderts ihn unter den glänzenden Gestirnen der kleinasiatischen Kirche nicht nennt, auch weiter hinauf herrscht bei den judenchristlichen Schriftstellern tiefes Stillschweigen über ihn; wie absichtlich wollen sie nichts von ihm wissen, wie selbst noch Justin, der Märtyrer, in allen seinen Schriften auch nicht einmal seinen Namen nennt. Mochte dieß, wie wir an Papias sehen, daher kommen, daß man sich vorzugsweise an solche halten wollte, von welchen noch Ueberlieferungen aus dem heiligen Kreise, in welchem Jesus selbst mit seinen Aposteln zusammengelebt hatte, zu erhalten waren, so kann uns eben dieß auch auf das Hinderniß hinweisen, das auf der Seite der Judenchristen einer allgemeinern und innigern Anerkennung des Apostels Paulus im Wege stand. Es war ihm, wie Sie selbst sagen, auf immer das versagt, was die Andern vor ihm voraus hatten, man konnte sich über das Vorurtheil nicht hinwegsetzen, daß er kein ebenbürtiger Apostel, wie die Zwölf, war. Von diesem Gesichtspunkt aus kann nun auch erst der Judaismus der Apokalypse in seiner wahren Bedeutung aufgefaßt werden. Sie sagen, es liege keine Opposition gegen Paulus darin, daß auf den Grundsteinen des neuen Jerusalem nur die Namen der zwölf Apostel eingeschrieben stehen; denn wie hoch auch die Bedeutung des Paulus angeschlagen werde, unter den Aposteln, den Zwölfen im ächten historischen Sinne, sei seine Stätte nicht gewesen. Warum hingen denn aber die Zwölf an ihrer ächt historischen Zwölfzahl so fest, wenn doch der Herr selbst durch die Berufung eines weitern Apostels diese Zahl durchbrochen hatte; was berechtigte sie, diese Zahl auch jetzt noch

als die absolute Normalzahl zu betrachten? Entweder müßte also jene Aufschrift der zwölf Apostelnamen etwas völlig Bedeutungsloses gewesen sein, was sie doch gewiß im Sinne der Apokalypse nicht sein sollte, oder wenn sie dieß nicht war, so zeugt es wenigstens von keinem sehr brüderlichen Verhältniß, den Einen außer den Zwölf, der so gut wie sie Apostel war, nur nicht zu der Zwölfzahl gehörte, so zu ignoriren, wie wenn er gar nicht da wäre. Was ist dieß anders als der aristokratische Geist des Judenthums, von welchem sich auch die Zwölf nicht losmachen konnten, und welcher sich auf dieselbe Weise auch in der Ansicht der Apokalypse von dem Verhältniß des Judenthums zu dem Heidenthum zu erkennen gibt? Von einer Ausschließung der Heiden ist freilich nicht mehr die Rede, aber ebenso wenig von einer ebenbürtigen Stellung der Heiden neben den Juden im Sinne des paulinischen Universalismus, welchem Gott ebenso Gott der Heiden wie der Juden ist, und alle aristokratischen Vorrechte in dem allgemeinen Sündenbewußtsein aufgehoben sind. Derselbe jüdische Aristokratismus spricht sich wie in den Namen der zwölf Apostel, so in den Namen der zwölf Stämme aus. Die nach dieser Grundzahl Versiegelten Apok. 7, 4. f., sind nicht, wie Sie sagen, eine sehr mäßige Zahl der aus dem ganzen jüdischen Volke dem Gottesreich Zugetheilten, gegenüber der unzählbaren Menge der Heiden, sondern sie enthalten in ihrer Zwölfzahl gleichsam die Kategorientafel für das Reich Gottes, die Stammlisten, in deren verschiedene Numern jeder eingetheilt werden muß, der zu den eingebürgerten Gliedern dieses Reichs gehören will. Darum stehen, wie die Namen der zwölf Apostel auf den

Grundsteinen, so die Namen der zwölf Stämme an den Thoren des himmlischen Jerusalem zum deutlichen Beweis, daß niemand hier Eingang finden kann, der nicht zu einem dieser zwölf Stämme gerechnet ist. Wenn also auch der jüdische Partikularismus sich zum Universalismus erweiterte, so mußte doch auch der Universalismus wieder in die aristokratischen Formen des Judenthums gegossen werden; und sobald einmal das Werk des Apostels Paulus auf diese Weise judaisirt war, konnte man ihn selbst ruhig auf der Seite stehen lassen, man brauchte ihn nicht mehr; es geht ihm im Grunde schon in der Apokalypse nicht viel besser, als in den pseudoclementinischen Homilien, wo er sogar zum Irrlehrer werden muß, um ihm den Apostel Petrus als Heidenapostel zu substituiren. Und so wenig Paulus ein den übrigen Aposteln ebenbürtiger sein konnte, so wenig konnten in der Anschauung des Judaismus die Heiden den Juden gleichgestellt werden. Wenn alles dieß nicht judaistisch ist, so weiß ich nicht, was so genannt werden soll, und wenn eine Anschauungsweise, in welcher die Apokalypse ihren Judaismus noch in so vielen andern Zügen, die ich hier nicht weiter verfolgen kann, ausgeprägt hat, nicht durch eine sehr weite Kluft von dem Standpunkt eines Evangeliums getrennt ist, das auf alle diese partikularistischen Formen so tief herabsieht, daß es in seiner höchsten Spitze nur von einer Anbetung Gottes im Geist und in der Wahrheit weiß, so weiß ich wiederum nicht, welcher Unterschied zwischen verschiedenen Entwicklungsstufen und Bewußtseinsformen sein soll, wenn hier nicht ein solcher anerkannt werden muß. An sich scheint freilich immer noch der Ausweg offen zu bleiben, daß Jo=

hannes selbst durch seine eigene Entwicklungsfähigkeit die Kluft zwischen der Apokalypse und dem Evangelium ausgefüllt habe; welche psychologische und geschichtliche Wahrscheinlichkeit kann aber ein solcher Entwicklungsprozeß, welcher selbst wie ein Wunder erscheinen müßte, haben, wenn man, je tiefer man in diese Verhältnisse hineinblickt, nur um so mehr alles auseinandergehen und nach verschiedenen Seiten hin sich ganz anders gestalten sieht, und wenn man noch dazu bedenkt, daß auf der höchsten Stufe dieser Entwicklung nicht blos der Evangelist den Apokalyptiker, sondern auch der auf der Himmelswarte des Logos stehende Weltbetrachter den irdischen Augenzeugen des Lebens Jesu in seinem Bewußtsein verläugnet haben müßte!

So wenig kann ich mich in meiner Ansicht durch Argumente irre machen lassen, die zwar in ihrer allgemeinen abstrakten Fassung sehr imponirend und schreckhaft lauten, aber sogleich ganz anders sich ausnehmen, sobald man sie schärfer in's Auge faßt und mit der concreten geschichtlichen Wirklichkeit zusammenhält. Sie sehen, man kann auch auf dem Standpunkt der Apokalypse Judaist sein, ohne ein Stockjude sein zu müssen, es können zwei Apostel in demselben Kreise gewirkt haben, ohne daß der eine gerade begossen haben muß, was der andere gepflanzt hat, und wenn Sie auch meinen, es hätte eine unsägliche Verwirrung geben müssen, wenn der Liebling des Herrn gekommen wäre, um den Grund des freien Christenthums umzustoßen, den Paulus gelegt hatte, es ist dennoch die johanneische Form des Christenthums eine wesentlich andere gewesen, als die paulinische, und wenn nicht beide, auf welche Weise es auch

geschehen sein mag, sich an einander abgerieben, geläutert und gegenseitig durchdrungen hätten, es hätte nie eine solche Entwicklungsstufe, wie sie sich uns im johanneischen Evangelium darstellt, aus ihnen hervorgehen können.

Noch sind wir in demselben Zusammenhang Ihres Sendschreibens auch darüber nicht einig, wie sich der ideale Gehalt und die geschichtliche Treue zu einander verhalten. Es ist dieß eine Frage, die nicht nur an sich vom höchsten Interesse ist, sondern mir auch noch innerhalb des Bereichs der bisher besprochenen, auf das Verhältniß des Evangeliums und der Apokalypse sich beziehenden Frage zu liegen scheint. Sie geben mir zu, daß das johanneische Evangelium einen idealen Zweck habe, aber nur mit dem Vorbehalt, daß der bunte Reichthum geschichtlicher Wirklichkeit, ja das persönliche Interesse im guten Sinne der Mithandelnden über den abstrakten Dienst der Idee überall hinausgreife, das Geschichtliche sei nicht so trivial und unbedeutend, daß es nicht zugleich wahrhafte Poesie und tiefsinnige Symbolik sein könne. Ich stimme Ihnen hierin vollkommen bei, aber die Frage, um die es sich handelt, ist nicht, ob der ideale Gehalt und die geschichtliche Wahrheit sich gegenseitig ausschließen oder nicht, sondern nur, ob und wieweit wir, wenn einmal ein idealer Gehalt vorausgesetzt werden muß, uns davon überzeugen können, daß neben demselben auch geschichtliche Wahrheit ist. Es gibt geschichtliche Stoffe, die an sich einen so idealen Gehalt haben, daß ihnen nur eine dichterische Form gegeben werden darf, um in der schönsten Einheit des Inhalts und der Form beides zugleich zu sein, Geschichte und Dichtung, aber nicht alles, was einen idealen Gehalt in

geschichtlicher Darstellung hat, ist darum auch geschichtlich. Aus der bloßen Möglichkeit, daß es so ist, darf ich nicht schließen, daß es in jedem einzelnen Fall auch wirklich so sein müsse, sondern es kann dieß immer nur Gegenstand einer besondern Untersuchung sein. Hat das johanneische Evangelium einen idealen Gehalt, so folgt zwar nicht, daß es ungeschichtlich sein muß, ebensowenig aber daraus, daß es sich selbst als Geschichte gibt, daß es auch wirklich geschichtlich ist. Sehe ich nun, daß das Evangelium einen großen Theil seines Inhalts mit den synoptischen Evangelien gemein hat, daß es aber auch schon darin vielfach von ihnen abweicht, und sodann, daß es auch vieles hat, was weder bei den Synoptikern noch in andern geschichtlichen Quellen sich findet, und daß gerade auch in solchen Stücken ein idealer Gehalt sich zu erkennen gibt, wie kann ich wissen, ob sie auch geschichtlich sind? Es bleibt mir nur übrig, dieß dahingestellt sein zu lassen; ich kann mich doch nur an das halten, was sie bedeuten. Was hilft es anzunehmen, daß es wirklich solche Personen gegeben habe, wie Nicodemus und die Samariterin des Evangeliums sind? Es bleibt dieß doch immer nur eine Voraussetzung, mit welcher, als einer bloßen Möglichkeit, nichts weiter anzufangen ist. Gesetzt auch, es habe wirklich solche Personen gegeben, so müßte ich doch zugleich annehmen, sie seien idealisirt worden, um diesen repräsentativen Charakter an sich zu tragen. In jedem Falle würde das Ideale über das Geschichtliche übergreifen, und je unmittelbarer und augenscheinlicher so überhaupt das Ideale in Personen und Angelegenheiten sich darstellt, um so mehr tritt die Frage nach der geschichtlichen Wahrheit zurück. Kann

ich nicht anders annehmen, als daß die Erzählung von der Hochzeit in Kana die ideale Bedeutung hat, die ihr gegeben worden ist, wie viel liegt daran zu wissen, ob ihr vielleicht auch irgend etwas Geschichtliches zu Grunde liegt? Daher liegt das eigentliche Moment Ihrer Behauptung erst darin, wenn Sie sagen (S. 35): habe der Evangelist selbst jedenfalls an den Sohn der Maria als an den fleischgewordenen Logos geglaubt, so habe wenigstens ein so hochgesinnter Mensch nicht das mit gutem Gewissen als die Offenbarung der Logos-Herrlichkeit verkünden können, was er theils aus eigenen Mitteln erdichtet, theils aus den Synoptikern für seinen Zweck oder sogar gegen denselben umgedichtet habe. Sei ein Apostel überzeugt gewesen, daß der Logos in seinem Herrn erschienen sei, und habe er von diesem Standpunkt aus ein Bild seines Lebens aufgestellt, so habe dieses freilich durch die Subjektivität seiner Voraussetzung hindurchgehen müssen, aber er habe doch nicht daran denken können, dadurch, daß er die Thatsache nach seinem Belieben umänderte, eine fabelhafte Hochzeit ersann und den Lazarus sterben ließ, damit er auferweckt würde, einen Glauben zu begründen, der uns das ewige Leben brächte. Sie können, sagen Sie schließlich, natürlich nicht die abstrakte Möglichkeit eines frommen Betrugs oder einer literarischen Fiction läugnen, aber das haben Sie erwiesen, daß der ideale Gehalt die geschichtliche Treue nicht ausschließe, vielmehr, wo es einen ernsthaften Glauben an die Macht und Verwirklichung der Ideen gelte, sogar sie erfordere. Was haben Sie erwiesen? Nichts als die bloße Möglichkeit, die Ihnen niemand bestreitet, daß Ideales und Geschichtliches neben einander sein

können. Hätten Sie mehr erwiesen, so könnte es nur der Satz sein, daß eine Darstellung, die sich selbst als eine evangelische Geschichte gibt, als solche auch geschichtliche Wahrheit enthalten müsse. Dieß wäre aber eine Behauptung, die Sie selbst nach so Vielem, was Sie für ungeschichtlich erklären, nicht für wahr halten können. Ein Apostel, sagen Sie, habe den Glauben nicht durch Fabelhaftes begründen können. Woher wissen Sie aber, daß es ein Apostel war? „Nun so wird doch der Unbekannte nicht so gewissenlos gewesen sein, Falsches von seinem Logos auszusagen?" Wenn aber einmal die Frage zu einer Gewissensfrage gemacht werden soll, gibt es denn nicht auch ein irrendes Gewissen? Und wenn Sie selbst bei einem Apostel alles durch die Subjektivität seiner Voraussetzung hindurchgehen lassen müssen, wer kann die Grenzen dieser Subjektivität bestimmen? Hier ist nun der Punkt, wo ich von dem Evangelium auch wieder auf die Apokalypse zurücksehen muß, da ich bei aller Verschiedenheit der beiden Schriften nicht anders annehmen kann, als daß der Evangelist selbst die Apokalypse vor Augen gehabt hat. Ist nicht auch die Apokalypse eine sowohl ideale als geschichtliche Darstellung? Sie setzt zwar das Geschichtliche in die Zukunft, aber es soll in ihr wirklich alles so geschehen, wie sie es darstellt. Ihre Quelle ist zwar die Ekstase; wenn wir aber diese ekstatischen Visionen genauer analysiren, so ist die Reflexion in der Ekstase so vorherrschend, daß in jedem Fall der Subjektivität des Apokalyptikers ein sehr bedeutender Einfluß nicht blos auf die Form, sondern auch den Inhalt seiner Darstellung zugeschrieben werden muß. Kann man nun nicht auch hier sagen, wie konnte ein Apostel

eine Reihe von Begebenheiten als geschichtlich geschehend darstellen, von welchen er doch wissen mußte, daß so vieles dabei nur seiner eigenen subjektiven Vorstellung angehöre, wie dieß ja auch die Geschichte der folgenden Zeiten mit thatsächlicher Evidenz dargethan hat. Und doch bleibt dieser Darstellung, wenn wir auch ihr Geschichtliches fallen lassen, ihr idealer Gehalt, und auch der Apokalyptiker hat zur Erbauung seiner Leser und zur Stärkung ihres Glaubens geschrieben. Kann also nicht auch das Evangelium aus einer dieser ekstatischen Form des Bewußtseins verwandten und analogen Anschauungsweise hervorgegangen seyn? Wie der Seher der Apokalypse in die Zukunft blickte und die Parusie Christi, wie er sie in der Ekstase seines Geistes vor sich sah, zu einer Reihe geschichtlicher Bilder ausmalte, so hat der Verfasser des Evangeliums von der Logosidee aus sich zur evangelischen Geschichte gewandt und in die Anschauung derselben in der Form, in welcher sie ihm unter dem Gesichtspunkt der Logosidee erschien, so vertieft, daß sie sich ihm in Darstellungen objektivirte, in welchen der gegebene geschichtliche Stoff sich auf verschiedene Weise modificirte und die Idee, die sein Bewußtsein erfüllte, auch so frei über der geschichtlichen Erzählung schwebt, daß diese ihr nur zur äußern Form und Hülle zu dienen scheint. Wer will die Möglichkeit hievon bestreiten und bezweifeln, daß es dem Evangelisten auch so mit allem Ernste darum zu thun sein konnte, die Wahrheit des Evangeliums zur Anschauung zu bringen und für den Glauben festzustellen? Darf man ja überhaupt die evangelische Geschichtschreibung nicht nach unsern Begriffen von geschichtlicher Treue beurtheilen, wenn man sieht, wie schon Lukas die

evangelische Ueberlieferung da und dort nach bestimmten Gesichtspunkten umbildete, und der vierte Evangelist gerade da am liebsten an seine Vorgänger sich anschloß, wo von ihnen schon ein solcher Anfang der Behandlung der evangelischen Geschichte gemacht war.

Mit besonderem Vertrauen zu Ihrer guten Sache kommen Sie am Schlusse Ihrer Untersuchung der johanneischen Frage, so weit sie gegen meine Ansicht gerichtet ist, auf die bekannte Differenz über die Zeit des letzten Abendmahles, und auch ich muß Ihnen, so oft mir auch dieser Streitpunkt schon durch die Hände gegangen ist, dahin noch nachgehen.

Sie haben bei Ihrer Ansicht den großen Vortheil, daß Sie bei jedem neuen Punkt, der zur Sprache kommt, durch keine Antecedentien gebunden sind. Da Sie das Evangelium für ebenso geschichtlich als ungeschichtlich halten, den Verfasser bald nach Zeitideen und subjektiven Vorstellungen das Geschichtliche verändern, bald als apostolischen Augenzeugen mit aller geschichtlichen Treue berichten lassen, so kommt es nie darauf an, was Sie zuvor behauptet haben, und was sich am Ende ergibt, ob in das Ganze Einheit und Zusammenhang kommt, oder das Gegentheil davon statt findet. Mir ist gerade das Letztere die Hauptsache; meine Aufgabe ist daher die schwierigere, aber an dieser Schwierigkeit muß sich auch die Richtigkeit meiner Ansicht bewähren und sich zeigen, was an ihr ist. Das johanneische Evangelium hat von da an, wo es auf die Leidensgeschichte übergeht, wie es die Natur der Sache von selbst mit sich bringt, einen mehr geschichtlichen Inhalt; es finden sich hier mehrere speciellere, zum Theil sehr eigenthümliche Angaben; man hat also

hier alle Gelegenheit, den Verfasser wieder in der vollen Bedeutung eines apostolischen Augenzeugen auftreten zu lassen, und ihm in allem und jedem, auch da, wo er von den Synoptikern abweicht und ihnen widerspricht, Recht zu geben. Sie lassen ihm diesen Vorzug in reichem Maaße zu Theil werden, und da Sie ja nicht daran denken, die Frage zu erschöpfen, sondern nur einige Angriffe auf die johanneische Aechtheit zurückweisen wollen (S. 48), so können Sie es ruhig auf sich beruhen lassen, wie es sich mit den Ihrer Behauptung entgegenstehenden Gründen verhält, obgleich schon das Eine, das Sie gar nicht berührt haben, daß der apostolische Augenzeuge von der Einsetzung des Abendmahls nichts wissen will, und sich sogar recht absichtlich gegen jede Möglichkeit einer Unterbringung derselben in seinem Evangelium vorgesehen zu haben scheint, Ihnen einen Strich durch die Rechnung machen könnte. So darf man sich also nur den synoptischen Irrthum daraus erklären, daß es so nahe lag, bei der noch durch jüdische Festsitte bedingten Todesfeier Jesu zu meinen, das heilige Mahl des N. Testaments sei unmittelbar aus dem Bundesmahle des Alten hervorgegangen, so ist die Sache im Reinen. „Johannes, der Apostel, der durch keine Pietät an die hergebrachte Ueberlieferung gebunden war, denn er selbst ist noch ein lebendiger Quell derselben, und mit seiner auch sonst erwiesenen chronologischen Genauigkeit, wie das aus den Festwanderungen Jesu hervortretende Bild mehrjähriger Wirksamkeit gegenüber dem synoptischen Einen gnädigen Jahr des Herrn zeigt, hat auch hier nur in der Erinnerung an jene schmerzensvollen Tage, die sich seinem Andenken tief eingeprägt haben, ihre Zeitfolge erwähnt" (S. 41). Wie fein

und geschickt Sie hier den bisher noch verschwiegenen, so wichtigen Differenzpunkt in Betreff der Dauer und der Lokalität der Wirksamkeit Jesu zur Sprache zu bringen und den auf diese Weise einfach mit dem Schwerte gelösten Knoten zu einem Stützpunkt Ihrer Ansicht zu machen wissen, und mir zugleich noch einen Seitenhieb damit geben, daß ich ja selbst den Ursprung des Einen gnädigen Jahrs der Synoptiker vielleicht aus einer dogmatischen Voraussetzung nicht mehr verkenne! Wie wenn ich dieß je verkannt hätte, und mit dieser Anerkennung die chronologische Genauigkeit und geschichtliche Glaubwürdigkeit des johanneischen Evangeliums hätte bestätigen wollen! Auch hier können Sie Ihre Ansicht nur auf die Bestreitung der meinigen gründen, und suchen mir daher vor allem die Behauptung so viel möglich abzuschwächen, daß der Verfasser des Evangeliums Jesum als Passahlamm, als die thatsächliche Erfüllung und Realität dessen, was das alte Passahlamm typisch war, habe darstellen wollen. Nur leicht angedeutet habe Johannes diese Beziehung, sagen Sie, denn er stelle in Bezug auf den Lanzenstich sogleich eine andre Weissagung daneben, die nicht die fernste Beziehung auf das Passah habe (S. 38). Wie können Sie dieß behaupten! Beide Weissagungen gehören ja so zusammen, daß die eine der negative, die andere der positive Ausdruck für eine und dieselbe Sache ist. Weil ihm kein Bein zerbrochen werden durfte, deßwegen wurde ihm die Seite durchstochen, und daß dieß gerade nur an ihm geschah, während den mit ihm gekreuzigten beiden Andern die Beine zerbrochen wurden, beweist deutlich, daß eine solche Zerbrechung der Beine bei ihm nicht geschehen sollte, und

geschehen sollte sie nicht, weil er das Passahlamm war. Wären ihm blos die Beine nicht zerbrochen worden, ohne daß dafür etwas Anderes geschah, so könnte man nicht so deutlich sehen, daß, weil doch in jedem Falle etwas geschehen mußte, nur gerade dieß nicht geschehen durfte. So eng hängt Beides zusammen, und so unbillig ist daher auch das Verlangen, der Evangelist hätte auch noch ausdrücklich mit klaren Worten es aussprechen sollen, daß Jesus das Passahlamm sei; wie konnte er denn deutlicher zu verstehen geben, welches große Interesse diese Beziehung für ihn habe, als eben dadurch, daß er ihn thatsächlich als solches darstellte? Daß nun aber der Evangelist nicht nur Jesum als das Passahlamm darstellte, sondern daß ihm auch so viel daran gelegen war, ihn zu derselben Zeit sterben zu lassen, in welcher das jüdische Passahlamm geschlachtet wurde, ist für Sie ein neuer noch größerer Anstoß. Um dem Zusammentreffen des Todes mit der Schlachtung des Passahlammes seine Congruenz zu nehmen, behaupten Sie, jenes Verbot habe sich nicht auf das Schlachten, sondern auf das Essen des Lammes bezogen, denn nur da sei Gefahr gewesen, ein Bein zu zerbrechen: „aber gegessen wurde das Passah an demselben jüdischen Tage, an welchem Jesus nach der synoptischen Ueberlieferung gestorben ist, also an demselben Tage wäre ihm dasjenige nicht geschehen, was als das Charakteristische an dem geschlachteten Passahlamm nicht geschehen durfte." Wenn ich dieß richtig verstehe, wollen Sie sagen: es wäre am synoptischen Todestag geschehen oder nicht geschehen, was ich für den johanneischen annehme. Daß aber das Verbot sich auf die Gefahr des Zerbrechens eines Beines beim Essen bezogen

habe und sich nur darauf beziehen könne, will mir auch jetzt keineswegs einleuchten; warum soll es denn nicht darauf gehen, daß es beim Schlachten nicht in Stücke zerlegt werden, sondern ganz bleiben sollte, wie es ja auch ganz gebraten wurde? Es steht daher nichts der Annahme entgegen, daß es dem Evangelisten um diese Congruenz der Zeit zu thun war. Aber, sagen Sie weiter, warum ich nicht gleich noch die Einheit des Orts hinzunehme und postulire, das wahre Passahlamm müsse nach unserm Evangelisten im Tempelhof getödtet sein! Wo auch für den peinlichsten Typiker die Nothwendigkeit gelegen sei, um in Jesu das wahre Passahlamm zu schauen, die hergebrachte Ueberlieferung und die geschichtliche Wahrheit umzustürzen? Solche Fragen können Sie machen, wenn Sie aus der Entwicklung meiner Ansicht nur das Allgemeinste herausnehmen, daß der Evangelist Jesum für das Passahlamm gehalten habe, aber völlig unbeachtet lassen, in welcher Bedeutung ich diese Identificirung Jesu mit dem Passahlamm im Sinne des Evangelisten auffassen zu müssen glaube. Sie ist gar nichts so Aeußerliches und Vereinzeltes, wie sie zu sein scheint; sie ist schon längst durch seine ganze Darstellung der Leidensgeschichte eingeleitet, und es zielt auf sie besonders auch die Art und Weise hin, wie er die Erfüllung alttestamentlicher Typen und Weissagungen an Jesu nachweist. Es ist ihm nicht um eine abstrakte Vorstellung, eine einfache Parallele zu thun, sondern, wie er es auch sonst liebt, die wichtigsten Ideen in bedeutungsvollen Symbolen zu veranschaulichen (man vgl. 1, 29. 52. 2, 19. 3, 14. 7, 38), um die intensivste und prägnanteste Anschauung des Moments des Todes Jesu. Er

faßt ihn auf als den großen Wendepunkt, in welchem mit Einem Male die Bedeutung des Alten verschwunden und das Neue an seine Stelle getreten ist. Um dieß in einer concreten Anschauung darzustellen, mußte ein Moment fixirt werden, in welchem Beides, das Alte und das Neue, das Vorbildliche und die Sache selbst, so unmittelbar zusammentrifft, daß das Eine das Andere gleichsam ablöst. Der ganze Inbegriff der alttestamentlichen Religion concentrirte sich in dem Passahlamm, als dem nationalen Bundesopfer, und seine ausdrucksvollste und intensivste Bedeutung hatte das Passahfest in dem feierlichen Moment, in welchem mit der Schlachtung der Lämmer diese heilige Zeit auf's Neue begann. Sollte nun dem blos typischen Charakter des Alten Testaments, dem wesenlosen Schattenbild, die wahre Realität der Sache gegenübergestellt, die alte Religion durch die neue mit Einem Male gleichsam aus ihren Angeln gehoben werden, so konnte den Gegensatz nur etwas bilden, das eine ebenso tief religiöse Bedeutung hatte, wie jener Akt des Passahfestes. Dieß ist der Tod Jesu. Jesus selbst ist das Passahlamm; was am alten geschieht und nicht geschieht, findet auch bei ihm statt. Um aber Beides zusammen anzuschauen, mußte auch Beides einander so nahe als möglich gerückt werden. Die Anschauung hätte das Schlagende ihres Eindruckes verloren, wenn ihre Elemente so auseinander lägen, daß sie nicht in ihrer unmittelbaren Einheit sich darstellten. Wollte er also in Jesus das wahre und wirkliche Passahlamm anschauen, so mußte er jenen Akt zum Hauptpunkt seiner Anschauung machen, und nur daraus läßt sich erklären, daß er unverkennbar so großes Gewicht darauf legt, Jesus sei nicht am Festtage selbst, sondern in jenem bedeutungs-

vollen Moment gestorben, in einem Zeitpunkt, in welchem er selbst das Passahmahl nicht mehr gehalten haben konnte. So wenig wollte er Jesum selbst nach jüdischer Weise das Passahmahl feiern lassen, daß er, um diesen Gedanken fernzuhalten, auch von der bei den Synoptikern mit dem Passahmahl verbundenen Einsetzung des Abendmahles, welche letztere ja auch schon Lukas 22, 15 f. als das christliche Abschiedsmahl von der jüdischen Passahmahlzeit unterscheidet, nichts wissen zu wollen scheint. Wie er schon Kap. 6 ohne die Vermittlung der äußern Elemente des Essens und Trinkens Jesum selbst als das Brod, und in dem Brod sein Fleisch und Blut als das Objekt des Essens und Trinkens dargestellt hat, so sollte auch hier das, was der Stiftungsepoche der neuen Religion ihre höchste Bedeutung gibt, nicht in eine einzelne äußere Handlung Jesu, wie die synoptische Einsetzung des Abendmahles ist, sondern nur in die ganze Persönlichkeit Jesu und in das an ihm Geschehene gelegt werden. Bei aller Beziehung zum jüdischen Passah sollte in der Anschauung Jesu, als des wahren Passahlammes, die unendliche Erhabenheit der neuen Religion über die alte, und ebendarum auch der stärkste Contrast und entschiedenste Bruch mit ihr fixirt werden. Glauben Sie diese Auffassungsweise Jesu, als des Passahlammes, als eine ganz sinnliche aus dem Grunde bezeichnen zu müssen, weil sie gar nicht mehr zu denken sei, wenn Christus nicht an dem Tage starb, an welchem die Tausende von Lämmern geschlachtet wurden, so mögen Sie darüber den Evangelisten zur Rede stellen; ich habe mich nur bemüht, den Sinn und Inhalt seiner Anschauung in der Weise klar zu machen, wie sie aus dem ganzen Charakter seiner Darstellung und der

Grundanschauung seines Evangeliums sich ergibt. Ich bemerke nur noch, wenn der Apostel Paulus zuerst Jesum das Passahlamm nannte, so folgt bei der Allgemeinheit seiner Vorstellung daraus nicht, daß auch er den Tod Jesu auf den 14ten Nisan gesetzt haben muß. Da er die Nacht vor dem Tode Jesu als diejenige bezeichnet, in welcher das Abendmahl eingesetzt wurde, so ist die natürlichste Voraussetzung, daß er der synoptischen Ueberlieferung folgte. Aus dem Stillschweigen des vierten Evangelisten über die Einsetzung des Abendmahls, die er absichtlich gar nicht in die Nähe des Todes Jesu zu setzen scheint, kann man nur schließen, daß er überhaupt keiner Tradition, sondern nur seiner eigenthümlichen Auffassungsweise folgte.

Ueber das Moment des Passahstreits halte ich nach allem Bisherigen jede weitere Bemerkung für überflüssig, und kann daher auch auf Ihre Behauptung, ich habe die Zeiten verwechselt, wenn ich von dem hohen Interesse sprach, das diese Streitfrage auf beiden Seiten hatte, in der zweiten Hälfte des zweiten Jahrhunderts habe sie ein großes Interesse gehabt; so lange ein Apostel lebte, sei Ihnen nicht erinnerlich, daß sich irgend Jemand darum bekümmert habe, nur kurz erwiedern: hat sich ein Apostel nicht darum bekümmert, so hat dieß um so gewisser der vierte Evangelist gethan, so gewiß ihm alles daran lag, Jesum als das wahrhafte Passahlamm darzustellen.

Nicht umhin kann ich, noch einige Nebenpunkte zu berücksichtigen, welche Sie sehr hoch anzuschlagen scheinen, ich aber nur so weit erheblich finde, um sie gleichfalls nicht unbeantwortet zu lassen.

Sie meinen (S. 32.), es möchte mir schwer werden, zu erklären, warum der Verfasser des Evangeliums, wenn er seinen Stoff vorzugsweise aus den synoptischen Evangelien entlehnte, an dem Stoff vorüberging, der nicht erst künstlich umgestaltet, seiner antijüdischen Tendenz entsprochen hätte. Den Hofbeamten Joh. 4, 46 f. halte ich für identisch mit dem Centurio der Synoptiker und für ein Beispiel der Glaubenswilligkeit, aber nur die Synoptiker bezeichnen ihn mit antijüdischer Tendenz als Heiden, ob also hier nicht die Evangelisten geradezu die Rollen, die nach meiner Voraussetzung ihnen zukommen, gewechselt haben? Sie machen mich erst darauf aufmerksam, daß unser Evangelist die antijüdische Tendenz der Synoptiker sogar noch verstärkt hat. Die Synoptiker stellen den Heiden Israel entgegen (Matth. 8, 10. Luk. 7, 9.), aber das eigentliche Objekt des antijüdischen Interesses ist bei dem vierten Evangelisten nicht Israel, in welchem es auch Nathanaelsseelen gab, sondern es sind, um Ihren Ausdruck zu gebrauchen, die Stockjuden von Jerusalem und Judäa. Da nun der Evangelist schon gesagt hat V. 43 f., in Judäa habe Jesus nach dem bekannten Sprichwort keinen Glauben gefunden, in Galiläa aber sei es ganz anders gewesen, und unmittelbar darauf die Geschichte dieses Hofbeamten erzählt, so ist klar, daß er ihn als ein Beispiel der galiläischen Glaubenswilligkeit im Gegensatz zu dem jüdischen Unglauben aufstellen will. Hieraus erklärt sich auch, warum er ihn βασιλικός nennt, er war, wofür man ihn gewöhnlich hält, ein Hofbeamter des Königs Herodes Antipas, zu dessen Gebiet Galiläa gehörte. Mag er nun Heide gewesen sein oder nicht, der Evangelist konnte, da ihm der Galiläer genügte,

kein Interesse haben, ihm ein weiteres Prädikat zu geben. Es ist also auch hier ganz dasselbe Verhältniß, in welchem unser Evangelist sonst zu den Synoptikern erscheint.

Als ein Beispiel der seltsamen Motive, die ich mit weitgehendem Scharfsinn dafür geltend mache, weßhalb der eine Evangelist das aus dem andern Geschöpfte verändert habe, führen Sie S. 57 die von mir in meiner Schrift über die kanonischen Evangelien S. 491 gemachte Bemerkung an: Während Matthäus 12, 28. den Herrn sagen lasse, er treibe durch den Geist Gottes die Teufel aus, habe Lukas 11, 20. dafür absichtlich gesagt: er treibe durch den Finger Gottes die Teufel aus, um Jesu den bestimmten Begriff der Macht, der absoluten göttlichen Macht zu vindiciren. Dazu bemerken Sie: „Ich wenigstens sehe zwar den Unterschied zwischen Geist und Finger im Allgemeinen wohl ein, aber welcher Unterschied stattfinde zwischen dem, was durch den Geist und was durch den Finger oder durch die Hand Gottes geschieht, habe ich mir nicht deutlich machen können." Ich begreife in der That nicht, was Sie hier Seltsames sehen wollen, da ich ja noch dazu ausdrücklich gesagt habe, wie ich den Unterschied dieser beiden Stellen nehme. Es ist wahr, das was bei Matthäus durch den Geist Gottes, bei Lukas durch den Finger Gottes geschieht, ist dasselbe, es werden hier wie dort Dämonen ausgetrieben; aber können denn nicht diese Dämonenaustreibungen unter verschiedene Gesichtspunkte gestellt werden? Nun habe ich ja in demselben Zusammenhang meiner Schrift (S. 490) hervorgehoben, daß der höhere Begriff des Wesens Jesu, welchen Lukas zur Anschauung bringen wolle, in seinem Evangelium am bezeichnendsten in

der gebieterischen, ihrer Superiorität sich stets gewissen Macht sich darstelle, welche Jesus, wie schon in dem für sein erstes Auftreten so charakteristischen Akt 4, 33, so in der Folge so oft über die Dämonen ausübe. Während also in dem πνεῦμα θεοῦ nur der Begriff des Princips der messianischen Befähigung überhaupt enthalten ist, hebt Lukas noch besonders den Begriff der Macht hervor, als das Kriterium, wodurch sich die höhere Würde Jesu an den Dämonen äußerlich kund gethan habe. Auf ähnliche Weise wird auch Joh. 4, 34. zuerst gesagt, Gott habe dem Sohn das πνεῦμα und zwar nicht bloß ἐκ μέτρου gegeben, d. h. auf absolute Weise, wie er es als Messias haben mußte, und sodann V. 35, daß er πάντα δέδωκεν ἐν τῇ χειρὶ αὐτοῦ, um damit noch besonders die höchste Machtvollkommenheit als Attribut seiner messianischen Würde zu bezeichnen. Wenn Sie aber an dem δάκτυλος θεοῦ besondern Anstoß nehmen, so hätten Sie in jedem Kommentar die Stelle Ex. 8, 19. citirt finden können, wo derselbe Ausdruck steht, und zwar in einem Sinne, welcher ganz zu der Stelle bei Lukas paßt, um die im Gegensatz zu den magischen oder dämonischen Künsten der ägyptischen Zeichendeuter in ihrer Ueberlegenheit sich manifestirende Macht Gottes zu bezeichnen. Oder halten sie es vielleicht für ganz zufällig, daß in demselben Zusammenhang der eine Evangelist sagt: εἰ δὲ ἐν πνεύματι θεοῦ ἐγὼ ἐκβάλλω τὰ δαιμόνια, der andere: εἰ δὲ ἐν δακτύλῳ θεοῦ ἐκβάλλω τὰ δαιμόνια? Ich kann dieß kaum glauben; ist es aber nicht zufällig, so muß man sich auch einen Grund davon denken können, und es wird wohl kein Uebermaaß von Scharfsinn dazu gehören, um sich die Abweichung des Lukas von Matthäus aus einem so einfachen Grunde zu erklären.

In demselben Zusammenhang sagen Sie auch (S. 57): Als die größte Eigenthümlichkeit des Strauß'schen Werkes erscheine mir, was ich an ihm vermisse, daß es eine Kritik der evangelischen Geschichte ohne eine Kritik der Evangelien gebe. Indeß habe doch Strauß einen guten Theil meiner Aufgabe übernommen, indem er darzuthun gesucht habe, daß unsere Evangelien, jedes für sich und noch mehr in der Vergleichung mit einander, so vieles aus dem Leben Jesu auf eine Weise darstellen, wie es in der Wirklichkeit unmöglich gewesen sein könne. Und das sei eben mir das Hauptargument für den spätern Ursprung unserer Evangelien, während auch Strauß zuletzt seine mythische Ansicht der dem johanneischen Evangelium eigenthümlichen Erzählungen meinen Logos-Allegorien gleichfalls meist aufgeopfert habe. Ich weiß auch hier nicht recht, worauf dieß hinzielt. Wollen Sie mich mit Strauß oder Strauß mit mir identificiren? Der Hauptgedanke möchte doch wohl sein, das Beste habe eigentlich schon Strauß mir vorweggenommen, da ja doch auch bei mir alles auf die Ungeschichtlichkeit der Evangelien hinauslaufe. Ich habe trotz dessen, was ich an dem Strauß'schen Werke vermisse, seinen wahren Werth so gut als irgend ein Anderer anerkannt; demungeachtet glaube ich mit Recht sagen zu dürfen, daß er einen guten Theil der Aufgabe, an welche er zuerst ging, auch noch Andern überlassen hat. Da Sie selbst diese Seite meines Verhältnisses zu Strauß berührt haben, so erlaube ich mir hier an eine Aeußerung zu erinnern, die Strauß selbst hierüber gethan hat. Er sagt in seinem Leben Märklins (S. 51), da wo er von meinen in der ersten Zeit meiner akademischen Thätigkeit, freilich noch ziemlich mangelhaft, gehaltenen Vor-

lesungen über die Apostelgeschichte und die Corintherbriefe spricht, deren Zuhörer auch er damals war, ich habe ein kritisches Licht, obwohl erst in der Ferne gezeigt. Denn ich sei weit von der Verwegenheit entfernt gewesen, wie später der Verfasser des Lebens Jesu und dieses Lebensabrisses gethan, mit einer Handvoll Kerntruppen einen Sturm auf die Mauern Zions zu unternehmen; zu der regelrechten Belagerung aber, auf die ich es angelegt habe, habe ich damals kaum die ersten Linien zu ziehen angefangen. Obgleich auch regelrechte Festungsbelagerungen in der neuesten Zeit etwas in Mißkredit gekommen sind, so will ich mich doch nicht darüber beschweren, daß Strauß selbst mir diese Rolle im Unterschied von der seinigen zugetheilt hat. Die richtige Methode wird doch immer die bleiben, daß man zuerst die Quellen untersucht, und dann erst an die in ihnen enthaltene Geschichte geht.

Endlich führen Sie mir, was ich nur loben kann, auch die christliche Pflicht der Bescheidenheit und Selbsterkenntniß zu Gemüth, indem Sie mit Beziehung auf den Schluß meiner Abhandlung über die johanneische Frage mir die Frage vorhalten, ob mir denn nie das Gefühl der Unbefriedigung auch bei einem nach Kräften tüchtigen Werke gekommen und ob ich immer zufrieden mit mir selbst die Feder weggelegt habe? Wenn auch im johanneischen Evangelium noch so Manches ungelöst sei, so glauben Sie doch dargethan zu haben, daß mein Versuch, dieses Räthsel zu lösen, nicht alle Seiten desselben erwogen habe, und daß diejenigen nicht im Rechte seien, welche so sicher auf die unächte Geburt dieses Evangeliums pochen. Es sind mir diese Worte tief in die Seele gedrungen und ich habe mich deßhalb ernstlich

geprüft, den Vorwurf des Pochens aber verdient zu haben, bin ich mir doch nicht bewußt. Ist der Gebrauch, welchen ich von dem Luthardt'schen Bekenntniß gemacht habe, ein so mißlicher gewesen, so müßte ich dieß freilich sehr bedauern; wie sollte es aber mir, so vielen Gegnern gegenüber, die auch alles gegen mich aufboten, so sehr zu verargen seyn, wenn ich gerade im Gefühl der Unzulänglichkeit meiner Abwehr und in der lebhaften Anerkennung, daß alles, was ich gesagt habe, noch weit besser, weit schärfer und schlagender gesagt sein sollte, ein Bekenntniß acceptirte, mit welchem einer der Gegner mir selbst entgegenkam? Sie dürfen versichert sein, daß ich das von Ihnen bezeichnete schriftstellerische Gefühl recht gut kenne, und die vielfachen Mängel meiner Schriften gar wohl einsehe, und da ich nicht so glücklich bin, wie Sie, wenn Sie Ihre Werke immer wieder in neuen Ausgaben erscheinen lassen und fortgehend die berichtigende und bessernde Hand an sie anlegen können, so ist für mich das Bewußtsein dieser Mangelhaftigkeit um so drückender. Bei allem diesem aber muß ich mir hier doch noch eine Unterscheidung zu machen erlauben. So vieles man auch im Einzelnen in der Entwicklung seiner Gedanken und in der Form der Darstellung nachher immer noch anders und besser haben möchte, so ist doch wesentlich davon verschieden, ob man in der Hauptansicht mit sich einig ist, und keinen Widerspruch in seinem Bewußtsein stehen läßt, welcher das Ganze in Frage stellt. Eine aus so heterogenen Elementen bestehende Vorstellung, wie die ist, wenn ich mir einerseits den Verfasser des vierten Evangeliums als apostolischen Augenzeugen denken, andererseits annehmen soll, die Hauptidee seines Evangeliums ge-

höre nur seiner eigenen Subjektivität an, kann ich mit meinem Bewußtsein nicht vereinigen, sie wäre für mich ein Stachel, der mich nicht ruhen ließe, bis ich über diesen Widerspruch hinweggekommen wäre. Insofern haben Sie freilich Recht, wenn Sie gerade den von mir gemachten Gebrauch jenes Bekenntnisses etwas mißlich finden, da keine Ansicht vom johanneischen Evangelium eine so schwierige Stellung hat, wie die Ihrige; Sie stehen mit ihr zwischen der altorthodoxen und der modernen so sehr in der Mitte, daß ich nicht weiß, wie Sie diese Stellung werden behaupten können, ohne von beiden Seiten gedrängt früher oder später auf die eine oder die andere Seite hinübergetrieben zu werden. Das Hauptkriterium der Wahrheit kann doch bei jeder Ansicht nur die Einheit und Einstimmigkeit mit sich selbst sein. Ich fürchte daher, es stehe Ihnen noch eine Retractation ganz anderer Art bevor, als die, die Sie mir sehr bedeutsam vorhalten, wenn Sie meinen, weil ich in Folge der fortgesetzten Untersuchungen über das Evangelium Marcions meine Ansicht von demselben nicht mehr in ihrem ursprünglichen Sinne festhalten kann (worüber ich mich ja selbst in meiner Schrift über das Markusevangelium S. 191. f. erklärt habe), so müsse dieß auch auf meine Stellung zum johanneischen Evangelium einen Schatten werfen, oder wohl gar, wie Andere in ihrer gehässigen Weise sich ausdrücken, das Zeichen sein, daß ich mit meiner ganzen Kritik schon auf dem vollen Rückzug begriffen sei. Wie man doch auf solche Dinge ein solches Gewicht legen kann! Ich könnte noch Einiges dieser Art anführen, wie z. B. was auch Sie über die Citate aus dem johanneischen Evangelium sagen (S. 9), ich übergehe es, um noch auf etwas Anderes zu kommen.

Sie rühmen es mit Recht als ein besonderes Glück, daß mir mehrere begabte jüngere Mitarbeiter zu Theil geworden sind; ich weiß dieß sehr zu schätzen, und schlage es um so höher an, da sie in einer Zeit, in welcher der Zwiespalt zwischen der Kirche und der Wissenschaft immer größer geworden ist und die Freunde der letztern nun schon aus vielfacher Erfahrung wissen, was sie von der erstern und ihren Machthabern zu erwarten haben, nur das freie Interesse der wissenschaftlichen Erforschung der Wahrheit an mich ziehen konnte. Wenn Sie Ihren Kollegen, Hrn. Dr. Hilgenfeld, einen der gelehrtesten unter diesen jüngern Mitarbeitern nennen, so kann ich auch darin Ihnen nur beistimmen, und ich hoffe, Sie werden es nicht ungern sehen, wenn ich die mir von Ihnen gegebene Gelegenheit benütze, um über mein wissenschaftliches Verhältniß zu Hrn. Hilgenfeld hier ein paar Worte zu sagen.

Die literarischen Arbeiten des Hrn. Dr. Hilgenfeld haben von Anfang an nicht bloß wegen ihrer materiellen Verwandtschaft mit den meinigen, sondern hauptsächlich wegen ihrer gründlichen Quellenstudien und des freien eindringenden Geistes, der in ihnen sich kund gab, ein besonderes Interesse für mich gehabt; mehrere seiner Untersuchungen, wie namentlich die über die pseudoclementinischen Schriften, die Evangelien Justins und Marcions, die Schriften der apostolischen Väter, den Passahstreit u. a. haben die Entscheidung über die Fragen, die sie betreffen, wesentlich gefördert; auch die Schrift über das Evangelium und die Briefe Johannis hat sich mit einer Seite der johanneischen Frage beschäftigt, die an sich anziehend genug ist und in jedem Fall schärfer in's Auge gefaßt zu werden verdiente, obgleich auch

ich mich weder von einer so unmittelbaren und speciellen Beziehung zur Gnosis, noch von einem so ausgesprochenen Dualismus, wie dieß besonders nach der keineswegs nothwendigen Hilgenfeld'schen Erklärung der Stelle Joh. 8, 44. der Fall wäre, überzeugen konnte. Es hätte mir daher gleichfalls besser gefallen, wenn diese Annahme in dem neuesten Werke Hilgenfelds nicht auf's Neue aufgetreten wäre. Zu einer wirklichen Differenz zwischen Hilgenfeld und mir kam es wegen der Frage über das Markusevangelium, wodurch ich zu meiner besondern Schrift über dieses Evangelium veranlaßt wurde. Was mir schon damals nicht entgehen konnte, daß diese zunächst nur einen Nebenpunkt betreffende Differenz eine weiter gehende Intention in sich schließe, trat in dem neuesten Werke über die Evangelien offen hervor. Hr. Hilgenfeld spricht jetzt sogar von einem principiellen Unterschied zwischen seiner Ansicht und der meinigen, indem er die seinige als die rein literarhistorische Auffassung bezeichnet, die meinige als die tendenzkritische. Er habe, sagt Hr. Hilgenfeld in der Vorrede IV, einen von dem meinigen ganz verschiedenen Weg einschlagen zu müssen geglaubt. Weil er vor allem den stetigen Fortschritt der evangelischen Geschichtschreibung zu erkennen gesucht habe, habe er nicht sowohl in dem Ungeschichtlichen und Spätesten, sondern vielmehr nur in dem Ursprünglichsten und Aeltesten, was dem geschichtlichen Sachverhalt noch am nächsten stehe, seinen Ausgangspunkt nehmen können. Gebe es überhaupt einen Ausweg aus der wahrhaft chaotischen Verwirrung der Ansichten, die sich gerade jetzt auf dem Gebiet der Evangelienforschung darstelle, so könne er nur durch die allseitige Durchforschung der einzelnen Evange-

lien erreicht werden, welche sich in ihrer innern und äußern Vollständigkeit von selbst zu der Einheit einer umfassenden Gesammtauffassung zusammenschließe. Ich bin Ihnen sehr dankbar, daß sie den wahren Stand der Sache einfach und unparteiisch dargelegt haben. Auch Ihnen will, wenn Hr. Hilgenfeld seine literarhistorische Kritik als die nothwendig nun zu besteigende höhere Stufe bezeichnet, auf welcher die von meiner Tendenzkritik dem kirchlichen Glauben geschlagenen Wunden ohne Nachtheil der Wissenschaft zum Theil geheilt werden sollen, ein wesentlicher Unterschied nicht einleuchten. Ich gehe, sagen Sie ganz richtig, vom vierten Evangelium aus, um im Vertrauen, daß mir gelungen sei, das Geheimniß seiner Conception abzulauschen, von diesem festen Punkte aus rückwärts blickend das nach Markus genannte Evangelium als neutralisirenden Auszug, das nach Lukas als das paulinische, das nach Matthäus als das noch am meisten ursprüngliche, aus dem Hebräerevangelium entsprungene darzustellen; Hilgenfeld habe vom Matthäusevangelium, das den Kern eines ächten Matthäus in sich trage, ausgehend die allmählige Evangelienbildung gezeigt, wobei das Markusevangelium schon paulinisch vermittelnd den Uebergang zu Lukas bilde, die Synoptiker sämmtlich um einige Jahrzehnte früher als von mir angesetzt werden, doch immer nahe oder nach dem Schluß des ersten Jahrhunderts, und das tendenzmäßige Ungeschichtliche sich im vierten Evangelium vollende. Der Unterschied bestände demnach nur darin, daß man denselben Weg, welchen man zuerst rückwärts oder vorwärts gegangen ist, auch wieder in der entgegengesetzten Richtung gehen kann, oder es wäre derselbe Unterschied, welchen man sonst als den der analytischen und synthetischen Methode zu

bezeichnen pflegt. Es steht natürlich ganz bei Hrn. Dr. Hilgenfeld, welchen Namen er seiner Kritik geben will, und ich von meiner Seite weigere mich keineswegs, das, was an der Bezeichnung der meinigen als einer Tendenzkritik Wahres und Richtiges ist, anzuerkennen, wenn aber den so gewählten Benennungen auch der Sinn untergelegt werden kann, wie wenn ich überall nichts als Absicht und Tendenz, nur subjective Motive und Interessen sehen wollte, und dieser subjectiven Anschauungsweise erst eine auf den objectiven Standpunkt der geschichtlichen Betrachtung sich stellende Kritik entgegengesetzt werden müßte, wenn auf meine Seite ebenso das Ungeschichtliche und Späteste fallen soll, wie auf die andere das Ursprünglichste und Aelteste, ja wenn die literarhistorische Kritik sich sogar anheischig macht, die von der meinigen dem kirchlichen Glauben geschlagenen Wunden so viel möglich wieder zu heilen, so ist klar, welcher Schatten durch diese Gegenüberstellung auf meine Seite fallen muß, und in welchem günstigen Licht jene andere Kritik erscheint. Allein so verhält es sich in Wahrheit nicht, die ganze Gegenüberstellung ist schief und einseitig. Die neutestamentliche Kritik konnte auf dem Punkt, auf welchen sie sich durch das Strauß'sche Leben Jesu gestellt sah, nur die Aufgabe vor sich haben, zur Erforschung der Quellen den Ursprung und Charakter der Evangelienschriften zu untersuchen, jede derselben für sich so genau als möglich darauf anzusehen, was sie ihrem innersten Wesen nach ist, worin der specifische Unterschied besteht, durch welchen sie neben dem gemeinsamen Inhalt, welchen sie mit den übrigen theilt, diesen bestimmten eigenthümlichen Charakter an sich trägt. Da man diesen Weg nicht verfolgen kann, ohne daß man von dem Aeußern zu dem Innern und Innersten fort=

geht und so viel möglich bis zu dem Punkt einzudringen sucht, auf welchem die ersten Anfänge und Elemente des Ursprungs einer Schrift liegen, so mußte sehr natürlich auch die Frage entstehen, aus welcher Anschauungsweise, aus welcher Richtung und Tendenz ihres Verfassers in letzter Beziehung eine solche Schrift hervorgegangen ist; diese Frage gehört aber nur mit allem demjenigen zusammen, was überhaupt nöthig ist, um den individuellen Charakter einer Schrift so genau als möglich zu bestimmen. Da nun ferner alle diese Schriften zwar denselben geschichtlichen Inhalt haben, aber in der Darstellung desselben so von einander verschieden sind, daß man nur annehmen kann, der geschichtliche Stoff sei in ihnen mehr oder minder, sei es absichtlich oder unabsichtlich, modificirt und verändert worden, so ergibt sich hieraus von selbst das Doppelte, einmal daß der Unterschied der einzelnen Schriften in Hinsicht ihres geschichtlichen Charakters nur bestimmt werden kann, wenn man vor allem über den Hauptunterschied, der sich in diesen Schriften herausstellt, somit über das Verhältniß des johanneischen Evangeliums zu den synoptischen auf eine bestimmte Ansicht gekommen ist; sodann daß, wenn es überhaupt ein Kriterium gibt, nach welchem Geschichtliches und Ungeschichtliches zu erkennen ist, es nur in dem Kanon enthalten sein kann, eine Darstellung habe in Vergleichung mit andern mit ihr zusammengehörenden in dem Grade die geringere historische Wahrscheinlichkeit für sich, in welchem sich in ihr eine bestimmte ihr zu Grunde liegende Idee, oder eine bestimmte Tendenz des Verfassers zu erkennen gibt. Ist man auf diesem Wege zu einem bestimmten Resultat in Betreff des johanneischen Evangeliums gekommen, so kann man nur

nach demselben Gesichtspunkt auch das Verhältniß der übrigen Evangelien zu einander untersuchen, und muß daher bei jedem derselben, wie nach dem Ursprung und Charakter, so auch darnach fragen, ob nicht auch hier etwas Analoges stattgefunden habe, wie bei dem johanneischen Evangelium. Mit dieser Frage nach der Tendenz ist es aber so wenig auf die Beeinträchtigung des geschichtlichen Charakters einer Schrift abgesehen, daß es der Natur der Sache nach keinen andern Weg geben kann, als eben nur diesen, um darüber in's Reine zu kommen, was in einer geschichtlichen Darstellung geschichtlich ist oder nicht. Kann nicht alles gleich geschichtlich sein, so will man auch wissen, warum so Manches nicht geschichtlich ist, und je wahrscheinlicher man bestimmen kann, aus welcher Quelle es geflossen ist, um so sicherer wird das allgemeine Urtheil. Ist dieß, wie niemand wird läugnen können, die von mir befolgte Methode der Evangelienkritik, so weiß ich in der That nicht, mit welchem Recht Hr. Hilgenfeld mir alles das entgegenhalten kann, was S. 27 f. seines neuesten Werkes zu lesen ist. Ich habe, behauptet er, die synoptischen Evangelien vernachläßigt, habe sie nur soweit in meine Kritik hineingezogen, daß ich den geringeren Tendenzcharakter auch an ihnen nachwies; so sei ich auf meinem rückschreitenden Wege überhaupt über die Anfänge der Evangelienbildung, welche in Matthäus vorliegen sollen, im Unklaren geblieben. Meine Kritik wisse nur das Ende und den Abschluß der Evangelienbildung aufzuhellen, und alle Unsicherheit und Schwankung über die ältern Evangelien habe darin ihren Grund, daß sie auf ihrem rückschreitenden Wege noch nicht zu der Einsicht in den stetigen Fortschritt der

Evangelienbildung gekommen sei, deren Abschluß allerdings in dem johanneischen Evangelium vorliege u. s. w. Wissen wir freilich, wird in demselben Sinne S. 42, wo Hr. Hilgenfeld die gegenwärtige Aufgabe der Evangelienforschung feststellt, gesagt, auf jenem nur rückschreitenden Wege gar nichts über den geschichtlichen Stoff, welcher der evangelischen Geschichtschreibung ursprünglich zum Grunde lag, so werde sich die Auffassung wesentlich anders gestalten, das Verhältniß des Geschichtlichen zu dem Tendenzvollen seiner Bearbeitung reiner erkennen lassen, der einseitige Tendenzcharakter unter den umfassendern Gesichtspunkt der innern Eigenthümlichkeit stellen, wenn es uns gelinge, den ursprünglichen Anfang der Evangelienbildung mit Sicherheit zu bestimmen, und dieselbe von hier aus fortschreitend durch alle irgend bedeutende Stufen bis zu ihrem Abschluß zu verfolgen u. s. w. Ist mit allem diesem und der weiteren Ausführung hievon etwas Anderes gesagt, als eben nur das Einfache, das doch gewiß keines solchen Aufwands von Worten und Wendungen bedurfte, daß Hr. Hilgenfeld vom Matthäusevangelium ausgeht, während ich von dem johanneischen ausgegangen bin, daß er das, was sich mir als das Resultat meiner Untersuchung ergab, nun wieder zum Anfang macht, um denselben Weg, welchen ich rückwärts ging, zwischen denselben Grenzpunkten vorwärts zu gehen? Wie kann Hr. Hilgenfeld die Sache so darstellen, wie wenn er ganz unabhängig von meinem Resultat auf den Anfang seiner Untersuchung käme? Schlagen wir, sagt er S. 42, den der Tendenzkritik entgegengesetzten, aber ihre Wahrheit in sich aufnehmenden Weg ein, so müssen wir freilich, wenn

wir uns nicht in ein bloßes Hypothesenwesen verlieren wollen, mit einem kanonischen Evangelium den Anfang machen. Warum macht er also gerade mit dem Matthäusevangelium den Anfang? und ist nicht die Frage, auf die er es ansehen will, ob es ältere Quellen zu seiner Voraussetzung habe, oder eine ganz ursprüngliche Darstellung in sich enthalte, dieselbe, die ich auch bei diesem Evangelium gemacht habe? Welcher so große prinzipielle Unterschied ist zwischen seiner Auffassung und der meinigen, wenn ich die Tendenz, er die innere Eigenthümlichkeit einer Schrift untersuchen will? Habe ich je behauptet, wie er mir gegenüber verneinen zu müssen glaubt (S. 42), daß die besondere kirchliche und dogmatische Tendenz des Schriftstellers die Geschichtlichkeit des Stoffs schlechthin ausschließe? Bei allem diesem ist Hr. Hilgenfeld nicht einmal mit sich selbst im Einklang. Wie kann er meinen kritischen Bestrebungen auch nur so viel zugestehen, als er ihnen einräumt (S. 21 f. 41), und zugleich meine kritische Methode sosehr herabsetzen? Entweder ist durch sie der von ihm selbst gerühmte Fortschritt nicht geschehen, oder wenn er geschehen ist, so kann sich auch die Evangelienkritik nicht mehr in einem solchen Zustand einer wahrhaft chaotischen Verwirrung der Ansichten befinden, daß sie kaum weiß, ob es auch nur einen Ausweg aus diesem Labyrinth gibt. Gibt es einen solchen, so wäre er demnach erst in Hrn. Hilgenfeld's neuestem Werke aufgeschlossen. Wie konnte aber Hr. Hilgenfeld meinen, die Leser seines Werkes werden nicht selbst das von ihm wirklich Geleistete mit dem in dem Vorwort und in der Einleitung Angekündigten zusammenhalten, und sich selbst darüber Rechenschaft geben, ob

denn wirklich durch ihn erst ein so ganz anderer, weit festerer Boden zur Erforschung des Ursprungs der Evangelien und ihrer geschichtlichen Wahrheit gewonnen worden ist, als durch alle seine Vorgänger? In meiner nebelhaften Vorstellung des ursprünglichen Anfangs der Evangelienbildung, sagt Hr. Hilgenfeld S. 28, sei ich so wenig sicher, daß ich den geschichtlichen Inhalt des ersten Evangeliums auch auf die Sage und Ueberlieferung zurückführe, über die mündlichen und schriftlichen Anfänge der Evangelienbildung wisse ich ebensowenig als über den wirklichen Thatbestand der evangelischen Geschichte etwas Bestimmtes zu sagen. Weiß denn Hr. Hilgenfeld über alles dieß einen so sichern Aufschluß zu geben? Ist das, was er hierüber sagt, etwas Anderes als Vermuthung und Combination, im besten Falle Wahrscheinlichkeit? Ist durch ihn die Geschichtlichkeit des Inhalts gerettet und festgestellt, wenn er z. B. über die Vorgeschichte des Matthäus so urtheilt, wie S. 53 zu lesen ist? In der kritischen Analyse des Matthäusevangeliums kann auch er nur so verfahren, daß er zwischen einer Grundschrift und ihrer Bearbeitung unterscheidet. Ich halte die Grundschrift für das nach den bekannten Zeugnissen hebräisch geschriebene Evangelium; er läßt sie mit Verwerfung dieser Zeugnisse griechisch abgefaßt sein. Mag es ihm nun auch noch so gut gelungen sein, das, was der Grundschrift und der Bearbeitung derselben angehört, und das ganze Verhältniß der beiden Schriften genauer zu bestimmen, worüber ich hier nicht weiter urtheilen will, so ist dieß zwar allerdings vorzugsweise das Gebiet, auf welchem die Aufgabe der Evangelienkritik weiter fortzuführen ist, aber die Fortschritte, die hier geschehen, stehen doch zu den bisherigen

Forschungen nur in dem Verhältniß eines quantitativen Unterschieds. Großes Gewicht legt ferner Hr. Hilgenfeld darauf, daß man nur auf seinem vorwärts schreitenden Wege zu der Einsicht in den stetigen Fortschritt der Evangelienbildung kommen könne, und dieser stetige Fortschritt der evangelischen Geschichtschreibung hängt ihm wesentlich an der Stellung des Markus vor Lukas, so daß der milde Petrinismus des Markus auch innerlich den Uebergang von dem Judenchristenthum des Matthäus zu dem Paulinismus des Lukas vermittle (S. 28 u. V). Allein gerade dieses Stetige des Fortschritts ist eine bloße Voraussetzung. Der Fortschritt der Geschichte geschieht nicht immer nur durch fließende Uebergänge und äußerlich in die Augen fallende Vermittlungen; es gibt, wie an dem Apostel Paulus zu sehen ist, auch unmittelbar hervortretende Gegensätze. Im Allgemeinen läßt sich daher nicht behaupten, der stetige Fortschritt der evangelischen Geschichtschreibung erfordere die Annahme, nicht Lukas habe vor Markus, sondern Markus vor Lukas geschrieben. Es ist dieß eine rein geschichtliche Frage; man kann bei jedem Evangelisten immer wieder fragen, ob seine Abweichungen die Benützung einer besondern schriftlichen Quelle voraussetzen, nur darf man dabei, besonders wenn die Annahme einer solchen Quelle so problematisch ist, wie dieß bei dem petrinischen Evangelium, das Markus benützt haben soll, der Fall ist, auch die andere Möglichkeit nicht übersehen, daß sie aus dem Charakter und der Tendenz des Evangeliums zu erklären sind, und noch verfehlter wäre es, wenn man nur im Interesse einer Vermittlung von Gegensätzen die erstere Annahme der letzteren vorziehen würde. Ich

kann mich auch durch die neuern Erörterungen nicht veranlaßt sehen, von der in meiner Schrift über das Markusevangelium und in den Theol. Jahrb. 1853, S. 54 f. mit besonderer Beziehung auf Hrn. Hilgenfeld entwickelten Ansicht abzugehen. Ueber solche und andere Punkte kann man verschiedener Ansicht sein, wie ja hier überhaupt noch ein weites Feld der Forschung vorliegt. Ich habe meine Untersuchungen nie für erschöpfend und abschließend gehalten, und kann nichts mehr wünschen, als daß sie durch die erfolgreichsten Bestrebungen Anderer weiter verfolgt, und sowohl berichtigt als ergänzt werden mögen; so gut aber Hr. Dr. Köstlin in seinem, dem Hilgenfeld'schen nicht nachstehenden, durch Schärfe der Beobachtung und treffende Combination sich auszeichnenden Werke über den Ursprung der synoptischen Evangelien, trotz so mancher Punkte, in welchen auch er von mir abweicht, es nicht für nöthig erachtet hat, sich eine so schroffe Stellung zu meinem Standpunkt zu geben, so gut hätte dieß, meine ich, auch von Hrn. Dr. Hilgenfeld, unbeschadet der schriftstellerischen Bedeutung seines Werkes, geschehen können. Auch in Betreff des johanneischen Evangeliums kann ich, so gern ich auch hier das Verdienstliche und Förderliche der neuen Untersuchung anerkenne, in manchen Punkten, die nicht blos die gnostische Auffassung des Evangeliums betreffen, nicht einverstanden sein, wie namentlich, daß der dialektische Charakter des Evangeliums, in der Weise, wie er besonders in dem Abschnitt Kap. 7—9 hervortritt, wie es scheint, absichtlich unbeachtet geblieben ist. Auch wäre es nicht überflüssig gewesen, über einen so bezeichnenden Punkt, wie der S. 321 erwähnte ist, in wel-

chem gleichfalls meine ideelle Konstruktion des johanneischen Evangeliums zu weit gehen soll, sich genauer zu erklären. Daß der Evangelist das Kommen Jesu zur Mittheilung des heiligen Geistes und noch mehr die Erscheinung zur Ueberzeugung des unglaubigen Thomas als sinnliche Ereignisse darstellen will, bestreite auch ich nicht; wenn sich aber dem Evangelisten das, was sich ihm als wesentlich christliche Wahrheit darstellt, wie S. 322 gesagt wird, unwillkürlich in eine geschichtliche Anschauung umsetzte, so weiß ich nicht, wie das Erzählte, unbeschadet seiner höhern Bedeutung, den vollen Anspruch geschichtlicher Wahrheit machen soll. Ich habe diese letztere Frage schon oben berührt, und kann hier nicht weiter in sie eingehen. Da ich befürchten muß, daß ich Ihre Aufmerksamkeit bei dem Einen, die johanneische Frage betreffenden Punkt schon zu lange hingehalten habe, so drängt es mich, von ihm hinwegzukommen, um auch noch über die beiden andern, von Ihnen hervorgehobenen Punkte, einige Worte zu sagen.

2. Ebionismus und Paulinismus.

Auch hier will es Ihnen so vorkommen, als wenn der an sich berechtigte und bedeutende Gedanke, wie es zu geschehen pflege, seinen Urheber über das gerechte Maaß hinaus fortgerissen habe. Ein Vorherrschen des Judenchristenthums in dem Umfang, wie es von mir und den Freunden meiner Ansicht behauptet worden ist, glauben Sie nicht zugeben zu können. Wie sich annehmen lasse, daß, nachdem Christus von der Masse der damaligen jüdischen Nation verworfen war, nachdem die Zerstörung des Tempels auf Zion als ein Gottes=

urtheil gegen das Judenthum erschien, damals noch diese ganze unzählbare Masse der Heidenchristen für das ihrer Sitte fremdartige mosaische Gesetz, insbesondere für die einem römisch gebildeten Gefühl unanständige Beschneidung habe gewonnen werden können! Man solle doch nicht jede Empfehlung guter Werke und der Liebe mit allen ihren Erweisungen für judenchristlich halten. Sie unterscheiden drei Formen des Judenchristenthums, die erste ist das exclusive mit dem Wahlspruch Apostelgesch. 15, 1., die zweite gemilderte behauptete die Nothwendigkeit des Gesetzes nur für geborne Juden, die dritte betrachtete Mosaismus und Christenthum, Beschneidung und Taufe als wesentlich gleich. Da die erste Form in keiner einzigen Schrift sich finde, die zweite, für die man unser Matthäusevangelium in den Ueberresten seiner Grundschrift, die Apokalypse, den Brief des Jakobus und den zweiten Brief Petri ansprechen könne, durch sich selbst beschränkt und machtlos gewesen sei, die dritte, vielleicht nur die Phantasie eines Einzelnen, die Verzweiflung des Judenchristenthums an sich selbst ausspreche, so erhelle hieraus klar, daß nicht einmal eine geistige Macht vorhanden war, welche auch nur den Kampf gegen das paulinische Christenthum geführt hätte. Welche andere Form des Christenthums kann demnach schon seit dem Ende des ersten Jahrhunderts die allgemein herrschende gewesen sein als die paulinische?

Diese Vorstellung der Sache stimmt mit meiner Anschauungsweise und dem ganzen Eindruck, welchen die geschichtlichen Urkunden der ältesten christlichen Zeit in mir zurückgelassen haben, so wenig zusammen, daß ich auch hier Ihrer Ansicht mit entschiedener Ueberzeugung entgegentreten

muß. Man ist freilich noch immer gar zu gewohnt, vielleicht schon deßwegen, weil die paulinischen Briefe einen so großen Theil unseres neutestamentlichen Kanons ausmachen, überall, wo man nicht die augenscheinlichsten Beweise des Judenchristenthums vor sich hat, nichts als paulinisches Christenthum vor sich zu sehen, und paulinische Heidenchristen auch da vorauszusetzen, wo nicht blos ebenso gut Judenchristen gewesen sein können, sondern nach der ganzen Lage der Verhältnisse gewesen sein müssen. Mit derselben Zähigkeit, mit welcher man so lange eine zweite römische Gefangenschaft des Apostels Paulus nicht fallen lassen wollte, hängt man noch immer an der hergebrachten Meinung fest, daß die römische Gemeinde, mit geringer Ausnahme, eine durchaus heidenchristliche gewesen sei. Natürlich! wie hätte denn sonst der Heidenapostel an die Römer schreiben können! Und doch, wie kann man sich von dem Inhalt und Zwecke des Römerbriefs irgend eine klare Vorstellung machen, wenn man sich denselben nicht vorzugsweise an Judenchristen gerichtet denkt! Es ist gewiß nichts unwahrscheinlicher, als die Annahme, daß die römischen Christen auf das Schreiben des Apostels Paulus sich alsbald ihres Judenchristenthums begeben haben; dagegen zeugt ja schon die große Bedeutung, die der Name des Apostels Petrus für die römische Gemeinde hatte. Welche breite Basis hatte das Judenchristenthum, wenn wir eine Gemeinde, wie die römische, auch nur in einem bedeutenden Theil zu seinem Gebiet rechnen müssen! Wie in Rom, wird es auch an andern Orten gewesen sein. Wie es überall Juden gab, so gab es auch überall Judenchristen, und mit welchem Eifer und Erfolg die judenchristlichen Missionäre der

Urgemeinde die heidenchristlichen Gemeinden bearbeiteten und zu sich herüberzogen, ist aus den paulinischen Briefen bekannt. Mag man sich ferner die Wirksamkeit des Apostels Johannes in Ephesus noch so wenig antipaulinisch denken, so hatte doch auch in ihm das Judenchristenthum ein weithin wirkendes Haupt. Ich kann mich daher schon in den raschen Verlauf nicht finden, welcher nach der Hinwegnahme des Paulus durch die Entfremdung der jüdischen Nation gegen den getödteten Messias, wie durch die siegreiche Verbreitung des Evangeliums unter allen Völkern griechisch-römischer Bildung sich entschieden haben soll, wenn Sie sagen (S. 67): in dem wieder aufgebauten Jerusalem sei die Gemeinde judenchristlich geblieben, aber klein geworden mit der Stadt selbst, bis unter Hadrian im Jahr 136 die Bischöfe aus der Beschneidung und aus dem Stamme Juda endeten, und an den Ebioniten das nothwendige warnende Geschick sich vollzog, durch welches die erste Orthodoxie der apostolischen Kirche, von einer höhern Entwickung, gegen welche sie vergebens ankämpfte, zurückgelassen, zur häretischen Sekte wurde. Judenchristen gab es ja nicht blos in Jerusalem und Judäa, sondern beinahe in allen christlichen Gemeinden. Allein, halten Sie mir nun entgegen, eben diese Judenchristen sind es, die alles Judenchristliche schon so abgelegt haben, daß sie, wie die Heidenchristen, nur Bekenner des paulinischen Christenthums sind. Dieß ist also der Punkt, in welchem unsere Ansichten auseinandergehen, und ich Ihnen mit der Behauptung gegenüberstehe, daß es auch damals noch, nicht blos in Judäa, sondern hauptsächlich in den auswärtigen Gemeinden, ein vom Paulinismus verschiedenes Judenchristenthum gegeben habe.

Sie hätten vollkommen Recht, wenn das Judenchristenthum einfach dadurch abgethan gewesen wäre, daß man von der Beschneidung nichts mehr wissen wollte. Dieß setzen Sie voraus, wenn Sie sagen, Sie können es sich nicht denken, wie ich ohne die sichersten Beweise, die noch nicht vorgebracht worden seien, mit dem Weltbewußtsein der Christen, dem Bewußtsein ihrer Bestimmung zur Weltherrschaft, die Forderung, wenn ihr euch nicht beschneiden laßt, könnet ihr nicht selig werden, oder etwas der Art vereinbar finde, als eine Macht, die einem jahrhundertlangen innern zweifelhaften Kampf gewachsen war (S. 68). Auch ich kann mir dieß nicht denken; allein die Macht des Judenchristenthums bestand ja eben darin, daß es die Beschneidung, mit welcher es freilich nie die herrschende Macht werden konnte, zeitig genug fallen ließ, um ohne sie um so energischer das geltend zu machen, worauf, als auf sein uraltes nationales Vorrecht, das Judenthum nie verzichten konnte. Ich meine jene dem Judenthum angeborene Aristokratie, von welcher ich schon oben sprach, den dem Judenchristen wie dem Juden unerträglichen Gedanken, daß sein Volk nicht das allen andern vorgezogene nnd zwischen Juden und Heiden kein Unterschied sei. Darüber war nur der Apostel Paulus hinweggekommen; dieß ist ja die eigentliche Bedeutung seines Universalismus; aber man lese nur seinen Römerbrief, um sich zu überzeugen, welches mächtige Hinderniß diesem Universalismus, nachdem von Gesetz und Beschneidung längst nicht mehr die Rede war, in dem Bewußtsein der Judenchristen entgegenstand. Während der Apostel Paulus dem Judenthum nur die Priorität der Zeit zugestand, daß das Evangelium δύναμις θεοῦ ἐστιν

εἰς σωτηρίαν παντὶ τῷ πιστεύοντι, Ἰουδαίῳ τε πρῶτον καὶ Ἕλληνι (Röm. 1, 6), in dem Sinne, in welchem auch Joh. 4, 22 gesagt wird, daß ἡ σωτηρία ἐκ τῶν Ἰουδαίων ἐστίν, sofern es von den Juden ausgegangen und von diesen erst zu den Heiden gekommen ist, betrachteten die Judenchristen selbst sich als die vorzugsweise berechtigten Glieder des messianischen Reichs, und die Heidenchristen nur als die erst nach ihnen zugelassenen, ihnen untergeordneten Genossen desselben. Dieser aristokratische Partikularismus ist der Grundgedanke der Apokalypse, und wenn er auch nicht gerade mit so klaren Worten ausgesprochen wird, so liegt er doch auch schon da zu Grunde, wo wie im Brief des Jakobus und im ersten petrinischen die Leser mit den alten Attributen des theokratischen Volkes bezeichnet werden (Jak. 1, 1. 1 Petr. 1, 1. 2, 9). Einen solchen Primat behauptete das Judenchristenthum noch lange in der nachapostolischen Zeit. Sie selbst erinnern an die bekannte Stelle Justins, in welcher von Judenchristen die Rede ist, welche die Heidenchristen, mit welchen sie zusammenlebten, nicht als christliche Brüder anerkennen wollten, wobei der in Kleinasien und Italien lebende Justin wohl nicht blos an die Judenchristen Judäa's dachte, da es hauptsächlich die auswärtigen Gemeinden waren, in welchen Judenchristen mit Heidenchristen zusammenlebten. Justin selbst mißbilligte jenes exclusive Judenchristenthum, da in ihm neben demjenigen, was er selbst Judaistisches an sich hatte, ein freieres heidenchristliches Element, das sich jedoch nicht als paulinisch zu erkennen gibt, das überwiegende geworden war.

Der vom Judenchristenthum in Anspruch genommene und

geltend gemachte Primat wäre demnach das erste Moment, das hier in Betracht kommt; das zweite ist als die natürliche Folge hievon die Antipathie der Judenchristen gegen den Apostel Paulus. War ein Universalismus, welcher dem Judenthum sein absolutes Vorrecht absprach und den Juden die Heiden als vollkommen gleich und ebenbürtig zur Seite stellte, so wenig im Sinne der Judenchristen, so mußte ihnen auch der Urheber und Herold dieser neuen Lehre zuwider sein. Ich kann hier nur an das schon oben Bemerkte erinnern. Wäre man über den Paulinismus so allgemein einverstanden und die Lehre des Heidenapostels die auch von den Judenchristen gebilligte und angenommene gewesen, so sollte uns doch auch irgend eine Erwähnung desselben begegnen; vergebens aber suchen wir seinen Namen bei einer ganzen Klasse der ältesten Väter, bei Hermas, Papias, Hegesippus, Justin; die dem Paulinismus näher Stehenden, der römische Clemens in dem Briefe an die Corinthier und der falsche Ignatius nennen ihn zwar einmal, der erstere aber nur zusammen mit dem Apostel Petrus. Muß schon dieses tiefe Stillschweigen befremden, so fehlt es sodann auch nicht an Spuren, die weiter führen. Es ist hier der Ort, wo die pseudoclementinischen Schriften in die sonst so dunkle Geschichte des zweiten Jahrhunderts sehr bedeutsam eingreifen. Mag man auch diese Schriften für eine mehr oder minder singuläre Erscheinung halten, ihr Inhalt ist zu bedeutend, die Bildungsstufe des Verfassers der Homilien insbesondere eine zu hohe, ihr Zusammenhang mit der Zeitgeschichte ein zu enger, als daß wir nicht annehmen dürften, die Stellung, in welcher hier der Apostel Paulus sowohl

dem Judenchristenthum als dem Apostel Petrus gegenüber erscheint, habe ihren Grund in einer unter den Judenchristen sehr verbreiteten Ansicht und Stimmung gehabt. Wir sehen ja hier nur die weitere Entwicklung dessen vor uns, wozu die ersten Anfänge und die Anknüpfungspunkte für das Folgende uns deutlich genug schon in den Briefen des Apostels selbst gegeben sind.

Bilden diese beiden Momente einen Gegensatz, so konnte auch das dritte vermittelnde nicht fehlen. Geschichtliche Thatsache ist es ja, daß Judenchristen und Heidenchristen sich zur Einheit der katholischen Kirche zusammengeschlossen haben, Petrus und Paulus in der Tradition der römischen Kirche wirklich Eins geworden sind. Und es ist auch gar nicht so schwer, wenn man nur unbefangen genug die dahin gehörenden Data darauf anzusehen weiß, den Faden zu verfolgen, an welchem diese weitere Entwicklung fortläuft. Sollten Paulinismus und Judaismus zusammenkommen, so konnte dieß nur auf der Grundlage eines Lehrbegriffs geschehen, in welchem der Glaube und die Werke als die beiden gleich wesentlichen Elemente des sittlich-religiösen Verhaltens neben einander zu stehen kamen. Die paulinische Antithese gegen das Gesetz und die darauf gegründete paulinische Rechtfertigungslehre setzt eine so abstracte Auffassung des sittlich-religiösen Sollens und Seins voraus, daß das populäre religiöse Bewußtsein sich mit dieser Form des Paulinismus nie befreunden konnte, am wenigsten das der Judenchristen. Sah sich doch der Apostel Paulus selbst veranlaßt, den schroffen Gegensatz zum Gesetz, wie er ihn im Galaterbrief in seiner ganzen Schärfe aufstellte, schon im Römer-

brief zu mildern. Es ist nichts natürlicher, als daß ein vermittelnder Lehrbegriff sich bildete, in welchem der Paulinismus dem Judenchristenthum mit der Gleichstellung des Glaubens und der Werke, und der Anerkennung des Gesetzes in seiner sittlich-religiösen Bedeutung entgegenkam. Ganz besonders aber zeigte der durch den Gegensatz zum Judaismus beengte Paulinismus seine geistige Freiheit und Ueberlegenheit dadurch, daß er in dem Bestreben, das Judenthum zu vergeistigen und die christlichen Ideen unter jüdischen Anschauungen aufzufassen, sich ebensosehr an das Judenchristenthum zu accommodiren, als dasselbe zu sich emporzuheben wußte, und vor allem solche Ideen und Anschauungen auszubilden und zur allgemeineren Anerkennung zu bringen suchte, in welchen die alle Unterschiede und Gegensätze in sich aufhebende Einheit der christlichen Gemeinschaft sich darstellte. Und wie das Judenchristenthum von Anfang an gegen den paulinischen Universalismus sich nicht verschloß, sondern ihn nur zu judaisiren suchte, so geschah es in demselben Interesse der Einheit von Seiten der Heidenchristen, daß sie die von dem hierarchischen Organisationsgeist des Judenchristenthums dargebotenen Formen selbst in sich aufnahmen, um die Idee einer christlichen Kirche auch äußerlich zu realisiren. Alles dieß zusammen macht den gemeinschaftlichen Charakter einer schon mit dem Hebräerbrief beginnenden Reihe von schriftstellerischen Erzeugnissen jener Zeit aus, welche nur unter diesem Gesichtspunkt aufgefaßt, uns in den geschichtlichen Prozeß der erst werdenden und aus verschiedenen Elementen zur Einheit sich zusammenschließenden christlichen Kirche tiefer hineinschauen lassen.

Wenn ich mir nun den geschichtlichen Entwicklungsgang der christlichen Kirche auf diese Weise denke und diese Anschauung nicht a priori construire, sondern nur aus allem demjenigen entnehme, was die treue Benützung und kritische Betrachtung der literarischen Ueberreste jener Zeit darbietet, ist mir nicht an alle Geschichtskundigen und vor allem an Sie, einen in die Geheimnisse der Geschichte so tief eingeweihten Historiker, die Frage erlaubt, ob das hier, freilich nur in diesen allgemeinsten Zügen, entworfene Bild der Entstehung der christlichen Kirche weit lebensvoller und der concreten geschichtlichen Wirklichkeit weit entsprechender ist, als jene vage, abstracte Vorstellung eines allgemein herrschenden, sowohl von Judenchristen als Heidenchristen mit völliger Indifferenz angenommenen Paulinismus, über welchen man so wenig als über die ganze so Großes in sich verarbeitende Periode etwas Bestimmteres zu sagen weiß? Wäre die von mir gegebene Darstellung der Sache eine so leere Fiction, wie man meint, so müßte sie selbst durch ihren Mangel an Haltung und Zusammenhang ihre schwache Seite offen genug zu erkennen geben. Wo wäre aber diese in ihr nachgewiesen worden? Das vornehme, trotzige, auf hergebrachte Vorurtheile sich stützende Absprechen, wie es die regierenden Mächte der Tagesliteratur im Gebrauch haben, ist freilich sehr leicht, aber das wahre, gründliche, das Richtigere an die Stelle setzende Widerlegen sehr schwer.

Es bleibt eine unbestreitbare Wahrheit, daß in der mit den Aposteln beginnenden Zeit das Judenthum eine weit größere Macht behauptete und in den ganzen Entwicklungsgang des Christenthums weit tiefer und nachhaltiger eingriff,

als man gewöhnlich sich vorstellt. Der radicalste Bruch mit dem Judenthum war der Antinomismus des Apostels Paulus; aber er betraf nur das Gesetz, und was durch den das Gesetz aufhebenden Glauben am Judenthum verneint wurde, wurde demselben auf der andern Seite positiv wieder ersetzt durch das dogmatische System des Apostels, dessen im Judenthum wurzelnde Ideen schon die ersten Elemente jenes Dogmatismus waren, welcher in der Folge die sittlichen Grundlagen des Christenthums so sehr überwucherte. Auch dieß gehört zu dem so weit sich erstreckenden Zusammenhang des Christenthums mit dem Judenthum; hat man die erste Form des noch am engsten mit dem Judenthum verwachsenen Christenthums als Ebionitismus bezeichnet, so ist dieß in der Absicht geschehen, um mit diesem sowohl an die Beschränktheit des jüdischen Geistes als auch an das urchristliche Armuthsbewußtsein erinnernden Namen zwar den am tiefsten liegenden Punkt zu fixiren, von welchem die ganze Entwicklung ausging, zugleich aber auch in ihm die Macht anzuerkennen, welche schon diese Form des jüdisch-christlichen Bewußtseins in sich hatte, um sich in zwei Richtungen zu spalten, von welchen die eine zur freieren Entwicklung fortgieng, während die andere sich in sich selbst abschloß und in ihrer Vereinzelung zur Häresie wurde. Es ist dieß auch ganz dem Sprachgebrauch der alten Kirche gemäß, nach welchem, wie Origenes c. Cels. 2, 1. sagt: Ἐβιωναῖοι χρηματίζουσιν οἱ ἀπὸ Ἰουδαίων τὸν Ἰησοῦν ὡς Χριστὸν παραδεξάμενοι.

Die Frage über Ebionismus und Paulinismus bildet in ihrer mittlern Stellung einen sehr schicklichen Uebergang auf die dritte, in welcher Sie mich noch in das weite Gebiet der

allgemeinen Kirchengeschichte hinüberführen, und auch hier so Manches zur Sprache bringen, das für mich anziehend genug ist, um Ihnen auch dahin mit einem Interesse zu folgen, das mich ganz vergessen läßt, daß ich mich zunächst nur gegen Einwendungen zu vertheidigen habe, durch welche das Recht meiner Geschichtsanschauung überhaupt in Frage gestellt wird.

3. Die Perioden der Kirchengeschichte.

Unter diesem Gesichtspunkt fassen Sie mit Recht alles zusammen, was sich auf die Frage bezieht, in welches Verhältniß in der Behandlung der Kirchengeschichte das Allgemeine und das Besondere zu einander zu setzen sind. So viel ich sehe, sind wir über die Ausgangspunkte einig, und es fragt sich nur, wie weit wir mit einander gehen können und aus welchem Grunde unsere Wege sich trennen und eine verschiedene Richtung nehmen.

Einverstanden sind wir darüber, daß dem Einzelnen und Besondern, das den Inhalt der Geschichte ausmacht, auch ein Allgemeines zu Grunde liegen muß, ein leitender und bestimmender Gedanke, welcher zu dem geschichtlichen Stoff wie die Seele zum Leib sich verhält. „Denn die Geschichte ohne den Gedanken," sagen Sie (S. 71), „wäre freilich eine chaotische Masse, aber warum sollte der allgemeine Gedanke, dieses Resultat des Denkgesetzes einerseits, eine Abstraction aus den Thatsachen andererseits, sich breit machen in der Geschichtschreibung, welche das Allgemeine im Besondern, das Abstrakte im Concreten darzustellen hat, wie es in der Wirklichkeit gewesen? Ist es mir also gelungen, den allgemeinen Gesichtspunkten rasch das Thatsächliche, Specielle, Concrete auf den Leib

rücken zu lassen, ja wohl beides in Eins zu fassen wie Leib und Seele, so habe ich darin nur meine Idee der Geschichtschreibung ausgeführt." So weit muß aber doch beides auseinander treten, daß ich das Allgemeine als solches vom Besondern unterscheiden und das Besondere als die Darstellung des Allgemeinen erkennen kann, und es kommt daher schon darauf an, wo und wie ich das Besondere abgrenze, um das Allgemeine, das sich in ihm darstellen soll, aus ihm zu abstrahiren. Daß die handelnden Personen der Geschichte ihre Absichten und Zwecke, ihre leitenden Gedanken haben, versteht sich von selbst; zunächst aber ist alles dieß doch nur ein bloßes Aggregat und ich will in der Geschichte nicht blos wissen, was dieser oder jener gedacht und gewirkt, bezweckt und erstrebt hat, sondern auch auf welche Einheit eines allgemeinen Gedanken eine ganze Reihe von Handlungen und Begebenheiten, eine größere oder kleinere Periode zurückzuführen ist. Ich kann daher auch nicht blos bei der jedesmaligen Wirklichkeit des Gegebenen stehen bleiben, sondern muß über das Einzelne und Besondere hinausgehen, um den über die Wirklichkeit übergreifenden Gedanken zu gewinnen. Habe ich es nun überdieß, wie dieß bei der Kirchengeschichte der Fall ist, mit einem durch seinen Inhalt und Gegenstand abgegrenzten Gebiet der allgemeinen Geschichte zu thun, so ist der Begriff dieses Objekts das Allgemeine oder die Einheit, worauf ich alles Einzelne und Besondere beziehen muß. Hiemit komme ich nun schon auf die Idee der Kirche als das Allgemeine, dessen Besonderung der ganze Inhalt der Kirchengeschichte ist, und ich habe mich mit Ihnen bestimmter darüber zu verständigen, wie in der Geschichte der christlichen

Kirche, sofern sie als die Verwirklichung der Idee der Kirche zu betrachten ist, Idee und Wirklichkeit, oder Allgemeines und Besonderes, sich zu einander verhalten. Es scheint jedoch, wir seien hierüber derselben Ansicht, denn wenn mir, wie Sie sagen (S. 95), das Verhältniß der Idee zur Erscheinung und hiemit der Gegensatz des Katholicismus und Protestantismus das entscheidende Moment der geschichtlichen Bewegung bilde, so soll dieß ungefähr dasselbe nur mit etwas andern Worten sein, als mit welchen Sie den Gegensatz beider Entwicklungsformen des Kirchenthums aufgefaßt haben. Nur meinen Sie, wenn ich Ihnen eine Herabwürdigung des Protestantismus darin schuldgegeben habe, daß Sie den Protestantismus mit seiner unsichtbaren Kirche in das Reich der Ideale zu verweisen scheinen, wie wenn er in seinem Ideal nicht einmal die Aufgabe der Idee anerkennen wollte, sich in der sichtbaren Kirche zu verwirklichen, so treffe auch mich derselbe Vorwurf, indem ich den Protestantismus nur darauf ausgehen lasse, die Idee aus der wirklichen Kirche zurückzuziehen, also Idee und Erscheinung möglichst weit auseinander zu halten, so daß jene nur in weiter Ferne über der ideenlosen Masse der realen Kirche schwebe, wie der Geist des Herrn über dem Chaos. Allein so meine ich es keineswegs, und wenn ich in den von Ihnen selbst angeführten Worten sage, in der vorreformatorischen Periode gehe die ganze Richtung der Idee der Kirche nur dahin, in die Realität der Erscheinung einzugehen und sich mit ihr zur untrennbaren Einheit zusammenzuschließen, während seit der Reformation die Entwicklung der Kirche ebensosehr darauf hinstrebe, die Idee aus der Realität der sichtbaren Kirche zurückzuziehen

und Idee und Erscheinung in der ganzen Weite ihres Unterschieds auseinanderzuhalten, so soll ja eben durch das diese beiden Sätze verbindende „ebensosehr" beides zugleich ausgedrückt werden, daß der Protestantismus in demselben Verhältniß, in welchem er die Idee in die Wirklichkeit hineinzubilden sucht, sie auch wieder aus ihr zurückziehen muß, daß er so zwar dasselbe wie der Katholicismus thut, aber nicht einseitig, sondern nur so, daß er in dem Verhältniß der Idee und der Wirklichkeit beide zusammengehörenden Seiten wohl unterscheidet und sie in das richtige Verhältniß zu einander setzt, die Identität der Idee und der Wirklichkeit und die Incongruenz beider. Durch diese einfache Bemerkung wird wohl alles, was Sie in dieser Beziehung gegen mich erinnert haben, erledigt sein, und ich kann mir überhaupt nicht denken, wie in diesem Punkte irgend eine wesentliche Meinungsverschiedenheit zwischen uns stattfinden sollte. Ich gebe Ihnen zu, daß Sie vollkommen in Ihrem Rechte sind, den Gegensatz des Katholicismus und Protestantismus nach der verschiedenen Auffassung des Verhältnisses zwischen der empirischen und idealen Kirche so zu bestimmen, wie Sie schon seit langen Jahren in Ihrer Dogmatik gethan haben (S. 82), aber warum, muß ich fragen, haben Sie, was Sie in der Dogmatik thaten, nicht auch in der Kirchengeschichte gethan, wo die praktische Anwendung dessen zu machen war, was Sie als theoretische Bestimmung in der Dogmatik aufgestellt haben? Die Aufgabe der Geschichtschreibung muß es sein, die allgemeinen Gesichtspunkte so hervorzuheben, daß das Einzelne sich von selbst ihnen unterordnet und die verschiedenen Beziehungen, in welchen das Besondere zum Allgemeinen, das

in der Wirklichkeit Gegebene zu der Idee steht, sich leicht zu erkennen geben. Wenn Sie aber, wie Sie selbst sagen, dem Allgemeinen gleich mit dem Thatsächlichen und Speciellen auf den Leib rücken, so sieht man eben auch nur den Leib. Macht die verschiedene Stellung der Idee zur Wirklichkeit den charakteristischen Unterschied der beiden großen Perioden vor und nach der Reformation aus, so kann es auch nur im Interesse der Darstellung sein, diese allgemeinen Gesichtspunkte in ihrer principiellen Bedeutung festzuhalten und vom Besondern aus immer wieder auf sie zurückzublicken.

Das Verhältniß der Idee zur Wirklichkeit ist der allgemeinste Gesichtspunkt, unter welchen der geschichtliche Stoff gestellt werden muß. Der abstrakte Begriff ist nur concreter aufgefaßt, wenn die Idee, die in der Kirche sich verwirklichen soll, ihrem Inhalt nach als die Einheit Gottes und des Menschen bestimmt wird, die zuvor unterschiedenen Hauptperioden stellen sich daher unter einem verschiedenen Gesichtspunkt dar, je nachdem die Realisirung dieser Einheit in der sichtbaren Kirche so oder anders angeschaut wird. Auch dieser von mir hervorgehobene Gesichtspunkt will Ihnen nicht einleuchten, aber in keinem Theile Ihres Sendschreibens habe ich mich, ich gestehe es offen, in die von Ihnen erhobenen Einwendungen so wenig, wie hier, zurechtfinden können. Es ist mir völlig unklar, wie Sie meinen können, wenn ich von der Einheit Gottes und des Menschen rede, als dem charakteristischen Wesen des Christenthums, handle es sich um nichts Geringeres, als um das kecke Unternehmen, einen den Menschen an die Stelle Gottes setzenden Pantheismus in die Kirchengeschichte einzuführen. Kann man denn selbst vor dem unbefan-

gensten Theologen Deutschlands nicht mehr von einer Einheit Gottes und des Menschen reden, ohne daß dieß pantheistisch verstanden wird? Ist denn nicht auch das eine Einheit Gottes und des Menschen, wenn das Christenthum dem Menschen das Bewußtsein eines von Gott selbst dem Menschen dargebotenen Friedens gibt, in welchem er sich versöhnt mit Gott und in der Gemeinschaft mit Gott sich auch mit ihm Eins wissen darf? Was wollen denn schon die Makarismen der Bergrede in der einfachsten Form anders ausdrücken, als eben diese Einheit des Menschen mit Gott, die als die selige Ruhe eines über alle Schranken der Endlichkeit hinweggehobenen, im Gedanken an Gott und sein Reich in sich befriedigten Gemüthes der Inbegriff aller Segnungen des Evangeliums ist? Angeschaut wird nun zwar diese Einheit in der Person Christi, aber auch dabei ist es noch gar nicht auf etwas Spekulatives abgesehen, sondern es genügt an dem Allgemeinen, das, wie auch das Verhältniß des Göttlichen und Menschlichen in der Person Christi näher bestimmt werden mag, die einfache Grundanschauung bleibt, daß das Verhältniß des Menschen zu Gott, in welches durch die Vermittlung Christi alle andern Menschen kommen sollen, in ihm selbst in seiner Einheit und Vollendung sich darstellt. Sie haben schon früher in den Noten, mit welchen Sie das Baumgarten-Crusius'sche Compendium der Dogmengeschichte ausgestattet haben, in Beziehung auf meine Lehre von der Versöhnung das im Christenthum, als der absoluten Religion, ausgesprochene Bewußtsein der Einheit Gottes und des Menschen einen dem N. T. fremden spekulativen Gedanken genannt und denselben als pantheistisch bezeichnet (a. a. O.

2 Thl. S. 258 u. 260). Ich weiß nicht, wie ich dieß mit dem fleischgewordenen Logos des johanneischen Logos in Einklang bringen soll, halten Sie auch diese Einheit Gottes und des Menschen für pantheistisch? Und selbst wenn ich hievon absehe, stellt sich denn nicht auch in dem menschlichen Heiland der synoptischen Evangelien, wenn er die Mühseligen und Beladenen zu sich ruft und sie erquicken will, das gottmenschliche Wesen seiner Persönlichkeit und die durch ihn zum Bewußtsein der Menschheit gewordene Einheit des Menschen mit Gott auf die anschaulichste Weise dar? Wie soll ich es demnach verstehen, wenn Sie in Ihrem Sendschreiben (S. 98) in demjenigen, was ich in meiner Geschichte der drei ersten Jahrhunderte über das Sittliche als das Grundprincip des Christenthums gesagt habe, eine bedeutsame Umgestaltung erkennen wollen, nach welcher doch zweifelhaft werde, wie dann noch ausschließlich die Einheit Gottes und des Menschen mir der absolute Inhalt aller geschichtlichen Entwicklung der Kirche sei und hiemit auch das Princip meiner Theilung. Von einer solchen mit mir selbst vorgegangenen Umgestaltung weiß ich nichts, wohl aber weiß ich, daß jene Einheit Gottes und des Menschen, wie sie im Christenthum in der Person Christi angeschaut wird, von ihrem Ausgangspunkt in der evangelischen Geschichte an durch sehr viele, auf sehr verschiedene Weise sich gestaltende Formen hindurchgegangen ist, wenn ich nicht nur erwäge, wie die Lehre von der Person Christi in den verschiedenen Perioden der christlichen Kirche aufgefaßt worden ist, sondern damit auch alles dasjenige zusammennehme, was in derselben Beziehung, zur Vermittlung dieser Einheit und um dem Einen Mittler

noch so viel anderes Vermittelndes zur Seite zu stellen, in dem Cultus und der Verfassung der Kirche hinzugekommen, sodann aber auch wieder als eine falsche, dem christlichen Bewußtsein widerstreitende Vermittlung erkannt worden ist, so daß alles dieß nur der bestimmtere und concretere Ausdruck des großen Gegensatzes ist, welcher im Katholicismus und Protestantismus die Geschichte der christlichen Kirche in zwei wesentlich verschiedene Perioden theilt. Wie wollen Sie denn diese beiden Perioden in ihrem charakteristischen Unterschied auffassen, und der Entwicklung der christlichen Kirche in dem innern Zusammenhang ihrer Momente in ihnen nachgehen, wenn Sie nicht alles dieß in der ganzen Mannigfaltigkeit seiner Formen, mit allen seinen Unterschieden und Gegensätzen, auch wieder in einer und derselben Anschauung zusammenbegreifen? In alles dieß weiß ich mich nicht zu finden, und kann mich daher auch nur darüber wundern, wie Sie, um von der Erinnerung an das bekannte schlechte Produkt des giftigsten Pietismus nichts zu sagen, mir nicht blos mit der Strauß'schen und Hegel'schen Lehre vom Gottmenschen, sondern sogar auch noch mit den alten Mythen von Osiris, Herakles und Adonis auf den Leib rücken, und mich auch jetzt noch darüber zur Rede stellen, daß ich in meiner Lehre von der Versöhnung die, wie Sie sagen, immer noch unwiderlegte Einwendung, daß diese Mythen noch bedeutsamere Sinnbilder für das allgemeine Naturgeschick der Gottheit seien, als der Tod des Gottmenschen nach Hegel, nur angeführt habe, als ob es einer Widerlegung gar nicht bedürfe. Soll ich also erst noch sagen, was Sie selbst so gut wissen, wie ich, daß alle diese Mythen so tief unter dem Christenthum stehen, daß sie gar nicht hieher

gehören, weil ja der Christ nicht mehr auf der Stufe des Naturbewußtseins steht, auf welcher ihm der Inhalt seines religiösen Bewußtseins durch das Leben der äußern Natur vermittelt wird, sondern auf der Stufe der Geistesreligion, und daß demnach auch für ihn der Proceß, durch welchen er seiner Einheit mit Gott sich bewußt werden soll, nur auf dem Boden des sittlichen Lebens, dessen Subject der freie selbstbewußte Mensch ist, sich vollziehen kann? So wenig kann ich nach allem diesem Ihnen beistimmen, wenn Sie sagen, die Einheit Gottes und des Menschen im allgemeinen und absoluten Sinne sei vielmehr der Untergang als das Wesen des Christenthums. Es bedarf ja nur der einfachen Anerkennung, daß es nicht blos eine physische, sondern auch eine moralische Einheit gibt, und daß der Mensch sich mit Gott Eins wissen darf, wenn in seinem religiösen Bewußtsein jede Schranke beseitigt ist, die ihn von Gott trennen müßte. Wie aber, wenn einmal der allgemeine Gesichtspunkt sich verschoben hat, auch alles Einzelne in eine schiefe Stellung kommt, mag hier nur noch das Eine zeigen: Wenn ich sage, im Dogma vom Gottmenschen und im Papst als seinem Statthalter schließe sich die ganze Menschheit der katholischen Kirche zur absoluten Einheit mit Gott zusammen, so halten Sie mir entgegen: es finde doch auch das Gegentheil statt; das Dogma von Christo in seiner kirchlichen Fassung mache das Einsseinwollen jedes Andern mit Gott zu einem antichristlichen Frevel und das Privilegium des Statthalters verbiete jedem Andern Christi Stelle auf Erden zu vertreten (S. 99). Wie wenn nicht eben dieß auch der Sinn meiner Worte wäre! Ich sage ja nicht, jeder Einzelne wisse sich für sich selbst Eins

mit Gott, sondern nur durch die Vermittlung Christi und des Papstes, als des Stellvertreters Gottes und Christi. Wer also in der Einheit der katholischen Kirche dem Papste sich unbedingt unterordnet, ist, so gewiß der Papst nur die Stelle Gottes und Christi vertritt, in seiner Einheit mit dem Papste auch mit Gott und Christus Eins.

Das bisher Besprochene betrifft die Idee der Kirche und die Bestimmung ihres Inhalts. Wird die Kirche in ihrer geschichtlichen Entwicklung als die sich realisirende Idee der Kirche betrachtet, ihre Geschichte somit unter den Gesichtspunkt des Verhältnisses gestellt, in welchem Idee und Wirklichkeit zu einander stehen, so ist dieß schon eine spekulative Auffassung des Begriffs der Kirchengeschichte. Man geht auf das Wesen der Idee zurück, muß das Doppelte, das zu ihrem Wesen gehört, unterscheiden, daß ihr Wesen auf der einen Seite ebensosehr in demjenigen besteht, was sie an sich ist, und nur in der stets sich gleich bleibenden Identität mit sich selbst sein kann, als sie auf der andern Seite den Trieb in sich hat, aus sich herauszugehen, auch für die Erscheinung zu sein, was sie an sich ist, und in den Prozeß einzugehen, durch welchen Idee und Wirklichkeit mit einander vermittelt werden sollen. Was von der Idee überhaupt gilt, gilt auch von der Idee einer enger begrenzten Sphäre, eines bestimmten Objekts; hier also von der Idee der Kirchengeschichte. Der dialektische Prozeß der Idee mit sich selbst ist der Gesichtspunkt, aus welchem die geschichtliche Entwicklung der Kirche aufgefaßt wird, und es sind demnach in ihr zwei wesentlich verschiedene, auch in den Unterschied zweier Perioden auseinandergehende Seiten zu unter-

scheiden, je nachdem die Idee in der Geschichte als ihrer Erscheinung verwirklicht und mit ihr identisch betrachtet, oder dagegen das Hauptgewicht auf die Incongruenz der Idee mit der Wirklichkeit und ihre Trennung von derselben gelegt wird. Fassen wir die Frage, von welcher hier die Rede ist, noch allgemeiner und abstrakter auf, so führt der dialektische Prozeß der Idee in letzter Beziehung auf das Wesen des Geistes selbst zurück; der Geist in seiner denkenden Thätigkeit ist wesentlich dieser dialektische Prozeß der Idee selbst, und da alles Denken nur in dem Grundverhältniß von Subjekt und Objekt sich bewegen kann, so muß somit auch der Inhalt der Kirchengeschichte, sofern in ihr ein vernünftiger, durch die denkende Thätigkeit des Geistes gesetzter Inhalt anzunehmen ist, unter den doppelten Gesichtspunkt gestellt werden, wie der Geist auf der einen Seite an das von ihm unterschiedene Objekt sich hingibt, in dasselbe eingeht und in ihm sich selbst objektivirt, auf der andern Seite aber auch wieder den Drang in sich hat, sich aus dem ihm gegenüberstehenden Objekt in sich selbst zurückzuziehen, den Gegensatz, dessen er sich zu demselben bewußt geworden ist, aufzuheben und ihn in der Einheit seines Bewußtseins mit sich auszugleichen. Dieß ist die Methode, nach welcher ich die Kirchengeschichte und vor allem die Dogmengeschichte als den geistigsten Inhalt derselben behandeln zu müssen glaube. „Aber", wenden Sie ein (S. 72), „daß die Momente der Objektivirung, Subjektivirung und ihrer Zusammenfassung die alleinige und nothwendige Ordnung enthalten, in welcher der Kreislauf des Dogma sich bewegt, das dürfte doch mehr für eine philosophische Schulmeinung gehalten werden, als für das in der Geschichte

selbst liegende Gesetz, daher auch der historische Stoff nicht immer willig diesem Schema sich fügt." Das heißt: es ist eine philosophische Ansicht und Behauptung; was geht aber die Philosophie die Geschichte an? Hiemit läugnen Sie aber, daß es überhaupt eine denkende Betrachtung der Geschichte gibt; nach einem Gesetz der Geschichte oder nach einem innern Zusammenhang des Geschehenen hätte man demnach nicht zu fragen; die Geschichte ist das einmal Geschehene, wie und warum es gerade so geschehen ist, was das Princip der geschichtlichen Bewegung ist, und durch welche Momente sie hindurchgeht, dieß zu wissen, kann niemand mit Recht zugemuthet werden. Dieß ist unstreitig nicht Ihre Ansicht, auch Ihnen wäre ja die Geschichte ohne den Gedanken eine chaotische Masse; Sie wollen also auch Gedanken in der Geschichte haben, nur, meinen Sie, sollen sie innerhalb des bescheidenen Maaßes bleiben, nicht zu hoch gehen und sich nicht sogar in das Spekulative versteigen; man beschränke sie auf das jedesmalige zunächst vorliegende Objekt, frage immerhin, welche Absichten und Plane dieser oder jener der Heroen der Geschichte gehabt habe, wohl auch, worauf das Streben einer gewissen Periode gerichtet war u. s. w. Wenn Sie aber auch nur auf diesem Wege fortgehen, wo wollen Sie der Frage nach dem dem Gang der Geschichte zu Grunde liegenden Gedanken eine bestimmte Grenze setzen? Jeder noch so eng gezogene Kreis erweitert sich immer wieder, und was auch nur auf einem Punkt als das innere Princip, als die bewegende Macht der Geschichte erkannt ist, führt immer tiefer in den unendlichen Zusammenhang des Geschehenen hinein. Warum sollte man also nicht auch den weiteren

Schritt thun und bei einem, ein so großes Gebiet umfassenden und doch so scharf in sich abgeschlossenen Objekt, wie das der Kirchengeschichte ist, sich auf den Standpunkt stellen, auf welchem man das Ganze in's Auge faßt und es darauf ansieht, wie sein Inhalt die Bewegung der in ihm sich verwirklichenden Idee ist, und in dieser Idee das Wesen des denkenden Geistes überhaupt zu seiner concreten Erscheinung kommt? Eine solche Auffassung der Kirchengeschichte wäre sodann, wofern sie nur klar und anschaulich gemacht werden kann, nicht für eine bloße philosophische Schulmeinung zu halten, sondern es würde in ihr vielmehr das in der Geschichte selbst liegende Gesetz zum Bewußtsein gebracht. Die Frage kann daher nur sein, ob das, was in dieser Beziehung geltend gemacht und als die, wie es zunächst scheint, über der Geschichte stehende Idee aufgestellt wird, mit dem objektiven Inhalt der Geschichte so zusammenstimmt, daß man in ihr nichts der Geschichte Aufgedrungenes und in sie Hineingelegtes, sondern das immanente Prinzip ihrer Bewegung, den adäquaten Ausdruck ihrer Idee, sehen kann. Es ist nur zu loben, daß Sie das Unrichtige meiner Auffassung gleich in concreto nachzuweisen suchen, an einzelnen hervorragenden Erscheinungen der Geschichte, welche nach Ihrer Ansicht mit den von mir zur Charakteristik der verschiedenen Hauptperioden aufgestellten allgemeinen Kategorien nicht recht in Einklang gebracht werden können. Ich muß hier zusammennehmen, was Sie S. 73 und 100 hierüber sagen. Wenn, bemerken Sie in der erstern Stelle, jenes Schema (Sie meinen die zuvor genannten Momente der Objektivirung, Subjektivirung und ihrer Zusammenfassung) das Gesetz für den Verlauf des

einzelnen Dogma enthalte, so wäre es doch auch der gesammten Dogmengeschichte nothwendig gegeben. Aber ich selbst sei davon abgewichen, und wie ich nachmals die Perioden der Dogmengeschichte (in meinem Lehrb. S. 13) bestimme, lasse sich zwar der historische Grund dieser Eintheilung nicht verkennen; allein sie erscheine doch zu einseitig abgeschlossen gegen dasjenige, was mindestens auch zum Charakter jeder meiner drei Hauptperioden gehöre. Die Periode der alten Kirche sei, wie ich sie bestimme, die Periode des sich selbst producirenden Dogma und des im Dogma sich selbst objektivirenden und sich unmittelbar mit ihm Eins wissenden christlich religiösen Bewußtseins, oder der Substanzialität des Dogma. Wenn wir aber bedenken, wie die Kirche sich zuerst aus dem Judenthum herausgearbeitet, dann sich des Gnosticismus mühsam erwehrt habe, wie der christliche Erdkreis verwundert sich als arianisch erkannte, und wie endlich über das Geheimniß des Gottmenschen in langen Kämpfen die morgenländische Kirche sich zerspaltete, so sei das sich Eins-Wissen des christlich-religiösen Bewußtseins mit dem Dogma doch kaum der glücklichste Ausdruck für den Charakter dieser Periode. Auch darin vermissen Sie (S. 100) systematische Schärfe, daß ich sage, in der Periode der alten Kirche könne man noch besonders die Epoche Constantins fixiren, und als das daran Epochemachende, als den ersten Schritt zur absoluten Monarchie der Kirche bezeichnen, daß das Christenthum mit Constantin als siegende Macht sich über das ganze römische Reich erhob, wodurch die Eigenthümlichkeit der drei ersten Jahrhunderte, diese heroische Märtyrerkirche im Kampfe um ihre Existenz gegen den römischen Volksgeist, um ihre geschichtliche Entwicklung gegen den Monta-

nismus, und um ihren religiösen Gehalt gegen den Gnosticismus sehr unvollständig bezeichnet sei. Die Frage ist also hier, wie der Charakter der die sechs ersten Jahrhunderte umfassenden Periode der alten Kirche im Allgemeinen zu bestimmen ist. Was liegt aber in dieser Beziehung näher, als das von selbst in die Augen Fallende, daß in dieser ersten Periode die Kirche überhaupt und insbesondere das Dogma thatsächlich erst das geworden ist, was die substanzielle Grundlage für die ganze folgende Entwicklung bleiben mußte. Alle wesentlichen Momente der Geschichte der Kirche in dieser Periode lassen sich unter dem Gesichtspunkt zusammenfassen, daß sie zur Substanzialität ihres Daseins gehören. Wie die Kirche sich äußerlich constituirte und den Boden ihrer Existenz sich errang, so producirte sie auch das Dogma und zwar dadurch, daß das demselben gegenüberstehende glaubige Bewußtsein sich in den Inhalt desselben vertiefte, und in bestimmten kategorisch ausgedrückten Sätzen mit dem Anspruch auf objektive Wahrheit die Bestimmungen aus sich herausstellte, die sich ihm als wesentlicher Glaubensinhalt mit unmittelbarer Gewißheit aufdrangen. Es ist hier durchaus nur um das Positive als solches zu thun. Wie die Erhebung des Christenthums zur römischen Staatsreligion die erste große Position war, die die Kirche in der Welt gewann, so schritt das Dogma von einer Position zur andern fort, und das Princip, durch welche alle diese positiven Bestimmungen begründet wurden, war nicht das Interesse des Denkens, sondern das Interesse des Glaubens, daß das Dogma nicht wäre, was es dem glaubigen Bewußtsein sein soll, wenn ihm nicht gerade diese Bestimmung gegeben würde. Mag daher auch die Kirche in dieser Periode ihrer großen dogmatischen Streitigkeiten

noch so sehr in sich getheilt und gespalten gewesen sein, der Arianer wie der Homousianer wollte einen positiven Glaubensinhalt haben, mit welchem er sich in der Unmittelbarkeit seines religiösen Bewußtseins Eins wissen konnte, und zuletzt galt immer nur das als Wahrheit, was sich durch die Macht der Auctorität in seiner Position behaupten konnte. Zufriedener scheinen Sie mit meiner Auffassung des Mittelalters zu sein, nur meinen Sie, die Mystik passe nicht dazu wegen der Tiefe ihres Gefühles. Zwischen der Mystik und Scholastik ist ja aber nur der Unterschied, daß in dem Gegensatz des Glaubens und Wissens, der für die Scholastik immer festzuhalten ist, die Mystik mit besonderem Interesse auf die Seite des Glaubens trat, und dem Glauben eine um so intensivere Bedeutung gab, je mehr sein Inhalt durch die Dialektik beeinträchtigt zu werden schien. Mystik und Scholastik schließen sich nicht aus; ungeachtet der Opposition eines Bernhard war die Stellung des Bewußtseins zur Objektivität des Dogma hier wie dort dieselbe, die Mystik wollte es im Gefühl, die Dialektik im Verstande dem Bewußtsein des Subjekts näher bringen. Sie halten mir sodann weiter entgegen, ob denn da, wo mir die volle Vertiefung in das eigene Subjekt angebrochen sei, der alleinseligmachende Glaube protestantischer Orthodoxie nicht auch die objektive Genugthuung des Gottmenschen voraussetze, und das Dogma der absoluten Prädestination nur ein für die Aufstellung des Gesetzes der Geschichte nicht weiter zu beachtender Zufall sei. Was das Letztere betrifft, so glaube ich in meiner Abhandlung über das Princip des Protestantismus (Theol. Jahrb. 1855, S. 76 f.) gezeigt zu haben, wie die absolute Prädestination in der absoluten Selbstgewißheit des Subjekts auch

ihre subjektive Seite hat, und ebenso erledigt sich auch das Erstere durch die Unterscheidung einer doppelten Seite des Protestantismus, sofern er auf der einen Seite das Bewußtsein des Subjekts von der bis dahin schlechthin geltenden Auctorität der Kirche und des Dogma befreit, auf der andern aber auch wieder durch die absolute Auctorität der Schrift gebunden hat. Beide Seiten sind in der Entwicklungsgeschichte des Protestantismus auseinander zu halten, die eine tritt immer wieder gegen die andere zurück, aber troß aller lutherischen und calvinischen Orthodoxie ist dem Protestantismus das Princip der Autonomie, durch das er in's Dasein getreten ist, nie verloren gegangen, und wenn auch, wie Sie geltend machen, das Zeitalter der Reformation mit dem Dogmen-Resultate der ersten Periode sich vollkommen einig fühlte, und seine augustinische Schärfe erst wiederherstellte, so ist doch zwischen dem Standpunkt Augustins und dem der Reformatoren ein so principieller Unterschied, daß, wie ja überhaupt in der Geschichte nichts bloße Wiederholung ist, auch das Identische eine ganz andere formelle Bedeutung hat. Diese wenigen Bemerkungen mögen wenigstens eine Andeutung darüber geben, wie es mir nicht schwer werden kann, die für die Bestimmung der Hauptperioden aufgestellten Kategorien durch den ganzen Inhalt der Geschichte durchzuführen, und in Gemäßheit derselben das Besondere so zu gruppiren, daß es ohne den Zwang eines willkürlichen Schematismus unter den der Natur der Sache entsprechenden Gesichtspunkt zu stehen kommt.

Es handelt sich jedoch hier nicht sowohl um meine Periodisirung der Kirchengeschichte als vielmehr die Ihrige und die Ausstellungen, die ich mir, wie Sie glauben, mit Un-

recht gegen sie erlaubt habe. Es sind zwei Punkte, die Sie besonders hervorheben, die Stellung, die Sie Karl dem Großen geben, und die Bedeutung, die die Kirche in dem jetzigen Stadium ihres Laufes den übrigen Geistesmächten gegenüber noch haben soll.

Sie haben in diesem Theile Ihres Sendschreibens Ihre Sache so glänzend geführt, und über Karl den Großen und die Verhältnisse der neuern und neuesten Zeit in Beziehung auf Staat, Wissenschaft und Kunst so viel Wahres und Schönes gesagt, daß ich Ihnen nur beistimmen kann, und doch bleibt auch hier etwas zurück, worin ich nur denselben Zug individueller Verschiedenheit erkennen kann, welcher überhaupt durch unsere geschichtliche Grundanschauung hindurchgeht.

Sie rufen für Karl den Großen das Recht der Nationalität in kirchenhistorischer Bedeutung an, es ist der germanische Volksgeist, der mit Kaiser Karl zur Herrschaft in der Kirche gelangt. Wie es überhaupt vornehmlich die herrschenden Volksgeister sind, welche eingegangen in die Kirche die Geschichte derselben mit gemacht und ihr eigenthümliches Gepräge derselben aufgedrückt haben, so war es zuerst die griechisch-römische Bildung, in der die Kirche aufgewachsen ist, das Zeitalter der antiken Kirche, worauf allmählig der germanische Volksgeist eine Macht wurde, aus dessen Conflict mit dem römischen das katholische Mittelalter der Kirche entstand (S. 78 f.). Dieses Recht der Nationalität erkenne ich wie das der Individualität vollkommen an; die Mannigfaltigkeit und Verschiedenheit der Nationen und Individuen macht das concrete Leben der Geschichte aus. Aber es ist dieß nur der eine der beiden zusammenwirkenden Faktoren,

über welchen wir den andern nicht vergessen dürfen; es muß auch das Mannigfaltige zur Einheit verbunden, das Besondere dem Allgemeinen untergeordnet werden. Die Nationen gehen der Reihe nach in die Kirche ein, aber die Kirche selbst ist es, die sie an sich zieht, ihre Volksgeister bewältigt und bildet, und sie alle zusammen mit einem gemeinsamen Band so umschlingt und zusammenhält und zur Einheit eines Ganzen verknüpft, daß sie bei aller Verschiedenheit einen und denselben Charakter an sich tragen. Dieses Gemeinsame und Allgemeine, dieses Princip der Einheit, das durch alle Zeiten hindurchgeht, durch alles, was es in sich aufnimmt, sich nur verstärkt und neue Kräfte zu einer um so inhaltsreicheren Entwicklung erhält, hat die Kirche nur aus sich selbst; will ich daher den innern Gang ihrer Entwicklung tiefer durchschauen, so kann ich nur dem Faden folgen, welchen die Kirche in der Einheit ihrer Idee stets festhält, und an welchem sie selbst durch allen Wechsel der Zeiten und Völker mich hindurchführt. Weder der römische noch der germanische Volksgeist, noch der Conflikt beider hätte das katholische Mittelalter geschaffen, wenn nicht die über ihnen stehende Kirche die Form gegeben hätte, in welcher diese Volksgeister zur Einheit verschmolzen werden konnten. Auch mit Karl dem Großen verhält es sich nicht anders. Besteht seine Größe für die Kirche darin, daß er der episcopus episcoporum, der rector ecclesiae in servitio Dei war, so hat er ja dieß von der Kirche, sie ist es, die ihm seine Größe verlieh. So ganz außerkirchlich, sagen Sie, kann ein Ereigniß nicht sein, das, wie die Krönung Kaiser Karls durch den römischen Bischof, vor dem Hochaltar seiner Pfarrkirche geschah; aber ebendeßwegen, weil die Bedeutung die-

ses Ereignisses in der Kirche liegt, kann man daraus nur die Größe und Macht ersehen, welche die Kirche schon damals hatte, als selbst der große Karl seine Krone aus ihrer Hand empfing. Mit welchem Selbstvertrauen sah schon damals das Papstthum seiner Zukunft entgegen, wenn es sich selbst eine solche Macht gegenüberstellte, wie das Kaiserthum war! Nicht Karl der Große, sondern die Kirche selbst hat „in der Aufrichtung des germanischen Kaiserthums die politisch-kirchlichen Verhältnisse begründet, welche das ganze Mittelalter hindurch die Welt bewegen", und wenn die weltgeschichtliche Bedeutung dieser Verhältnisse doch erst mit dem Zeitpunkt eintrat, in welchem der große Kampf der beiden Mächte begann, so war auch die Aufrichtung des germanischen Kaiserthums nur vorbereitend und grundlegend, und man kann nur auf den Punkt zurückgehen, auf welchem die Kirche zuerst eine solche Stellung einnahm, daß aus ihrer weiteren Entwicklung alle diese Folgen hervorgehen konnten. Nur in dieser Gesammtanschauung schließt sich mir der Zeitraum vom Anfang des siebenten Jahrhunderts bis Gregor VII. zur Einheit zusammen, und ich kann daher auch in der Fixirung solcher Epochen nicht blos etwas so Relatives und Willkürliches sehen, wie Sie solche Periodeneinschnitte zu nehmen scheinen, sondern nur Grenzsteine, welche die Geschichte selbst sich setzt, um den objectiven Gang ihrer Ereignisse zu bezeichnen.

Der zweite Punkt, über welchen Sie sich am Schlusse Ihres Sendschreibens noch mit besonderer Wärme aussprechen, gilt meiner „Wehklage" über den Ausgang, welchen Sie die Kirche nach Ihrer Auffassung nehmen lassen. Sie wollen das darauf sich Beziehende nicht so verstanden wissen, daß

die Kirche nicht auch jetzt noch eine Macht wäre über die Herzen, sondern nur dieses, daß in der geschichtlichen Bewegung seit dem dreißigjährigen Krieg nicht die Kirche, sondern der Staat die Initiative und die Uebermacht geübt, und daß neben dem Schatze der Kirche, der wahrhaften, sich auch der Reichthum des weltlichen Lebens nicht unberechtigt in Kunst und Wissenschaft aufgestellt habe. Sie fragen mich, ob ich etwa beweisen wolle, daß die Kirche sich wirklich in den beiden letzten Jahrhunderten als die erste Macht der Welt gezeigt habe? Im Mittelalter sei sie's gewesen, noch einmal im Zeitalter der Reformation, aber schon vor der Reformation habe die Humanitätsbildung begonnen, seit Lessing die deutsche Literatur, dazu die Naturforschung, die Kunde des Ueberirdischen, das alles seien Geistesmächte, die wohlberechtigt sich unabhängig von der Kirche aufgestellt haben, und in der neuern Zeit die Umgestaltungen des Staats, die Aufgabe, den nationalen Staat in seiner Gerechtigkeit für alle aufzurichten, alles dieß beweise, daß es nicht mehr ausschließlich kirchliche Gefühle seien, welche die Welt bewegen. Wozu also der Stoßseufzer gegen Ihre Kirchengeschichte, ob denn Sie den Tempel in Ephesus angezündet haben? (S. 84—94). Wenn also nur Sie den Tempel in Ephesus nicht angezündet haben wollen, so ist er doch angezündet und ich habe mit meinem Stoßseufzer nicht so Unrecht, daß die Kirche am Ausgang Ihrer Kirchengeschichte nur wie eine abgebrannte dasteht. Wozu umgeben Sie sie also mit dem ganzen Reichthum des weltlichen Lebens? ihre Armuth muß ja damit nur um so mehr contrastiren und ich kann Ihnen nur das Dilemma entgegenhalten: entweder steht alles das, was Sie in den Kreis Ihrer kirchengeschichtlichen Darstellung gezogen haben, auch in ir=

gend einer Beziehung zur Idee der Kirche, und dann steht es nicht so weltlich fremdartig neben ihr, oder es geht sie nichts an, und dann gehört es auch nicht in die Kirchengeschichte. Warum wollen Sie aber nicht unbedenklich mit mir sich auf die erstere Seite dieses Dilemma's stellen? Ist es denn wirklich mit der Kirche dahin gekommen, daß alles, was im öffentlichen Leben in Kunst und Wissenschaft neben ihr blüht, nur als eine Beeinträchtigung ihrer Existenz und nicht vielmehr als die schönste Verherrlichung ihrer weltgeschichtlichen Macht anzusehen wäre, steht es so, daß man sich nur mit der Hoffnung trösten kann, es werde auch diese Zeit vorübergehen und ein Christtag kommen, wo die Kirche wieder eine edle und innerlich berechtigte Herrschaft übt über das öffentliche Leben, über die Kunst und Literatur (S. 91)? Uebt sie denn eine solche Herrschaft nicht auch jetzt? Sie erinnern selbst an ein schlagendes Beispiel, das den richtigen Gesichtspunkt für diese Frage geben kann. Es sei, sagen Sie da, wo Sie von den Geistesmächten sprechen, die sich neben der Kirche aufgestellt haben, nicht gerade Josua's Wunder gewesen, das zu Galilei's und Keppler's Entdeckungen geführt habe. Hat doch die katholische Kirche sogar einen Galilei verdammt, aber es gibt ja noch eine andere Kirche, die ihre Pforten weit genug aufthun kann, um allen jenen Geistesmächten auf ihrem von der Macht der Hierarchie befreiten Boden den freiesten Raum zu gewähren. Wie wäre denn alles, was im öffentlichen Leben der Völker und Staaten in Kunst und Wissenschaft, auf allen Gebieten des menschlichen Forschens und Wirkens zu den größten Fortschritten gerechnet wird, auch nur möglich gewesen, wie hätte es auch nur zu einem selbstständigen, seiner eigenen Berechtigung sich bewußten Staat kommen

können, wenn nicht die Kirche selbst durch die innere Entwicklung ihrer Idee die Schranken, die dem Fortschritt des Geistes entgegenstanden, durchbrochen und nicht selbst überall, wo das freie geistige Leben sich zu neuen Formen entwickelte, mit den Kräften ihrer unsichtbaren Welt das Schaffen und Wirken der Geister gefördert hätte? Unter welchem Himmel, dem der katholischen oder dem der protestantischen Kirche, konnten allein die Geisteswerke gedeihen, in welchen die Größe der deutschen Nationalliteratur, der edelste Ruhm unseres Volkes besteht? Auch der Kirche gebührt ihr Antheil daran, ohne ihren mächtigen Antrieb und segnenden Einfluß hätte auch hier nichts Großes und Bleibendes entstehen können. Es versteht sich von selbst, daß die Kirchengeschichte in dem Kreise, in welchem sie sich zu bewegen hat, allen Bestrebungen dieser Art nicht nachgehen kann, aber ebenso wenig darf sie es im Bewußtsein ihrer weltgeschichtlichen Bedeutung unterlassen, die Punkte in's Auge zu fassen, auf welchen die Anfänge und Bedingungen derselben noch auf dem Gebiete der Kirche liegen, und von ihr ihren Ausgang genommen haben, und je mehr es ihr gelingt, diesen Zusammenhang nachzuweisen und festzuhalten, um so weniger wird die Meinung entstehen können, es bleibe der Kirche am Ende ihres bisherigen Laufs nur das, was das weltliche Leben in seiner reichen Entfaltung ihr neben sich lasse, und sie existire nur noch da, wo sie in einem lutherischen, reformirten, unirten oder irgend einem andern Kirchenthum in den engen Grenzen eines exclusiven Daseins zur sichtbaren Erscheinung kommt. Dieß ist gewiß so wenig Ihre Meinung als es die meinige ist.

Lassen Sie mich, obgleich ich das Eine und Andere zur Erläuterung meiner Ansicht noch beizufügen hätte, am lieb-

sten bei diesem Gedanken an das große, alle geistigen Bestrebungen umfassende Gebiet der christlichen Kirche stehen bleiben. Es ist weit genug, um auch in der Behandlung ihrer Geschichte verschiedenen Richtungen neben sich Raum zu geben, die zuletzt doch immer wieder in derselben Grundanschauung zusammentreffen, wofern nur jener freie, unparteiische, für alle Erscheinungen gleich empfängliche Sinn nicht zu vermissen ist, wie er in Ihren Darstellungen auf eine so anziehende und mit ihrer kunstreichen Form wesentlich zusammenhängende Weise sich zu erkennen gibt. Ich kann Ihnen zum Schlusse nur noch meinen aufrichtigsten Dank dafür ausdrücken, daß Sie gerade mir durch Ihr inhaltreiches Sendschreiben Gelegenheit gegeben haben, alle diese wichtigen Fragen mit Ihnen zu besprechen. In einer Zeit, in welcher eine engherzige, trübselige Kirchlichkeit den freien Blick immer mehr beengt und die ächte theologische Bildung und Gelehrsamkeit zurückdrängt, werden auch die Männer immer seltener, die befähigt genug sind, solche Gegenstände, wie die hier erörterten, so zu behandeln, wie es die Würde der Sache und die Achtung erfordert, die man auch dem Gegner schuldig ist. Ich freue mich, in diesem Sinne mich mit Ihnen verbunden zu wissen, und wenn auch ferner, wie bisher, eine theure Jugenderinnerung Ihren Blick zu der Stätte zurücklenkt, an welcher Sie zuerst in die ruhmvolle theologische Laufbahn eingetreten sind, auf welcher ich Sie auch künftig mit aller Theilnahme und Anerkennung und den besten Wünschen eines lohnenden Erfolges begleiten werde, so möge auch diese literarische Berührung eine freundliche Auffrischung des Bildes sein, das aus alter Zeit vor Ihrer Seele steht.

Tübingen, am 15. Merz 1855.

Bayerische StaatsBibliothek
Münchener DigitalisierungsZentrum Digitale Bibliothek

Baur, Ferdinand Christian,

An Herrn Dr. Karl Hase Beantwortung des Sendschreibens 'Die Tübinger Schule'

Tübingen 1855

Polem. 176 p
urn:nbn:de:bvb:12-bsb10772265-5